

# La idea de ente

## El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo

RAFAEL CORAZÓN



## LA IDEA DE ENTE



RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

# LA IDEA DE ENTE

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN LA  
FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-415-7

Depósito Legal: NA 449-2014

Pamplona

Nº 50: Rafael Corazón González,  
*La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo*  
2014

© Rafael Corazón González

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	9
I. EL ENTE, LO PRIMERO CONCEBIDO	
1. Lo primero conocido.....	17
2. El conocimiento del ente .....	20
3. La <i>separatio</i> .....	24
4. El ser y la esencia .....	27
5. El ente como sujeto o sustrato .....	32
6. El conocimiento intencional como conocimiento de quiddidades .....	36
II. EL ACTO DE SER Y LA ESENCIA	
1. La advertencia del acto: el abandono de la objetividad .....	41
2. La esencia .....	45
3. La relación entre el ser y la esencia .....	49
4. La esencia como analítica causal .....	52
5. Las distintas nociones de “ente” .....	60
6. El concepto análogo de ente .....	63
7. La teoría de los grados de abstracción .....	70
8. La <i>separatio</i> y el conocimiento del acto de ser .....	73
III. EL ENTE COMO <i>IDEA SIMBÓLICA</i> Y LA METAFÍSICA COMO CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS PRIMEROS	
1. Lo trascendental, el uno y lo universalísimo .....	79
2. El ente como <i>idea simbólica</i> .....	88
3. La metafísica como ontología.....	108
4. La unidad de la metafísica .....	118



## INTRODUCCIÓN

Kant, a finales del siglo XVIII, escribía que la metafísica aún no se había constituido como ciencia, y después de estudiar el tema en profundidad –desde sus presupuestos–, llegó a la conclusión de que no era posible, tal y como se había planteado en la filosofía moderna.

En el pensamiento clásico y medieval, al menos desde Aristóteles hasta el nominalismo de Ockham, hay acuerdo en lo contrario: la metafísica sí es posible, y tiene un objeto propio: el ente en cuanto ente. Durante siglos, esta postura era pacíficamente poseída por los pensadores de la tradición aristotélico-tomista, pero si se estudia con más profundidad, se ve que, por influencia del platonismo y el neoplatonismo y, sobre todo de Parménides, esa unanimidad sobre el objeto de la metafísica tampoco estuvo clara o, por lo menos, admitió diversas interpretaciones.

Lo grave de esta cuestión es que, como dice santo Tomás, “un pequeño error al principio, es grande al final”<sup>1</sup>. Por eso, no basta con decir que la metafísica estudia el ente; es preciso además, saber qué se entiende por ente, cómo se forma esta noción y, sobre todo, si realmente tiene alcance trascendental. Por desgracia, con frecuencia, este asunto se da por sabido o se piensa que las diferencias entre unos y otros autores son meramente accidentales: en el fondo todos están de acuerdo en lo fundamental. Sin embargo, incluso en la tradición tomista, que llega hasta hoy, no hay acuerdo en los temas que acaban de citarse, de modo que las interpretaciones del pensamiento de santo Tomás son, a veces, distintas e incompatibles entre sí.

Si hacemos un breve repaso a la historia de la filosofía, nos encontramos con lo siguiente: “lo que ha constituido el objeto de la metafísica se establece por vez primera en las doctrinas de Heráclito y sobre todo Parménides [...]. Expresiones como las siguientes contienen los puntos medulares de toda metafísica: ‘entender es lo mismo que entender que el ente es, puesto que tú nunca encontrarás el entender sin el ente, el único respecto del cual es posible hablar’ [...]; ‘es lo mismo entender y ser’ [...]. La expresión *εόν* resulta la clave del poema parmenídeo; con ello se pone sobre el tapete de la historia de la metafísica el objeto propio de la filosofía primera”. Sin embargo, poco después el sentido del

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, proemio, 1.



término ente cambió por completo: “la naturaleza propia del ente queda reducida a la función esencial, única que posee en Platón. El ente queda esencializado, puesto que el ser de un ente resulta su *eidos*, y su idea o aspecto lo constituye completamente; no hay diferencia para Platón entre un ente y su ser”<sup>2</sup>. Aristóteles parece ser el autor que, por primera vez y de modo explícito, afirma que el objeto de la filosofía primera es “el ente en cuanto ente”; pero tampoco queda del todo claro qué entiende por tal, pues esta ciencia se ocupa también de Dios, de las causas y principios primeros y, concretando el sentido propio de ente, de la sustancia. Aquí, sin embargo, surge un problema especialmente delicado que pone en peligro la existencia misma de la metafísica; a saber, si esta ciencia se ocupa de lo trascendental, resulta que la sustancia es la primera de las categorías y, por tanto, si ella es el objeto de la metafísica, la trascendentalidad se pierde o se olvida.

Santo Tomás recupera el aristotelismo en occidente cuando, a finales del siglo XII y comienzos del XIII, se “reciben” las obras perdidas de Aristóteles; en principio sigue manteniendo que el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, pero al descubrir la distinción real entre la esencia y el acto de ser –acto desconocido por Aristóteles–, da un giro muy significativo a esta ciencia, porque ya no puede centrarse en la esencia sino en el *esse*. De todos modos, al concretar su objeto, concluye que éste es *ipsum solum ens commune*, al que identifica, en su sentido más propio, con la sustancia creada.

Como ya se ha indicado, la tradición clásica de inspiración aristotélica, acaba con Ockham, pues con este autor “la metafísica dejará de referirse directamente a la realidad [...]. Las innovaciones ockhamistas supusieron no una reforma parcial de la filosofía, sino una completa revolución; mucho debe el pensamiento metafísico moderno a la revolución ockhamista”<sup>3</sup>.

¿A qué se debe la dificultad para entender el sentido del concepto de ente?; ¿por qué ha recibido distintos significados divergentes? Una posible explicación es la siguiente: “cuando no se entiende el acto de ser como fundamento del ente, a lo más que se llega es a considerarlo como realización de la esencia; pero [...] el *esse* no se encuentra resolutivamente en la línea de la esencia: no pertenece a

<sup>2</sup> A. L. González, voz “Metafísica”, en A. L. González (ed.), *Diccionario de filosofía*, Eunsá, Pamplona, 2010, pp. 734-737.

<sup>3</sup> A. L. González, voz “Metafísica”, p. 741. La influencia del nominalismo en la metafísica se hace sentir especialmente a partir del empirismo y, sobre todo, Kant, quien deja de estudiar el ser y se centra en el sujeto; en concreto, “Kant tuvo la convicción incommovible de que la filosofía es metafísica, y de que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa. Y la única manera posible de constituir la metafísica como ciencia es hacer de ella una ciencia de los principios supremos de la razón considerada como principio de la inteligibilidad de las cosas para mí”; X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza editorial, Madrid, <sup>3</sup>1988, p. 110.

la *resolutio essentialis* [...]. La existencia indica el ente en acto, la cosa que tiene una existencia actual, mientras que el ser es aquello por lo que un ente es. Los entes no se diferencian por la mera existencia; eso es algo que a todos les acontece del mismo modo. El ser no es un estado, algo modal, que pueda identificarse con la fenoménica efectividad”<sup>4</sup>. El deslizamiento de la metafísica hacia la lógica modal es un peligro constante que no sólo se dio de hecho en siglos pasados, sino que ha resurgido en la tradición analítica<sup>5</sup>.

Hasta cierto punto estos problemas no deben extrañar al filósofo, y menos aún hacerle dudar de la necesidad e importancia de la metafísica. Siempre se ha dicho que ésta es la ciencia más difícil y que consiste más bien en una búsqueda, en el amor a la sabiduría, no en su posesión. Por eso no puede detenerse nunca, nunca puede ni debe darse por acabada o cerrada, al menos si se la concibe como fue entendida desde sus inicios, y no como lo ha hecho el pensamiento moderno que, buscando el saber absoluto, la transformó en un “sistema”.

Teniendo en cuenta esto, no parece inapropiado ampliar y corregir lo ya logrado, pues siempre aparecen “aporías”, callejones sin salida, fondos de saco, que, como ya decía Aristóteles, han de resolverse si se desea avanzar en el conocimiento de la realidad<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> A. L. González, voz “Ser”, p. 1024.

<sup>5</sup> “No hace falta esperar a la irrupción de las *filosofías de la conciencia* para rastrear las primeras huellas de la extrapolación de esa tendencia a reflexionar sobre los conceptos, con el riesgo de olvidarse de las cosas reales cuyas naturalezas esos conceptos representan. Empieza a suceder ya en la época medieval y, por cierto, a propósito de la tematización del ente, es decir, del asunto considerado como nuclear para la metafísica clásica... Duns Scoto —en una dirección ya apuntada por Avicena— se ocupa sobre todo del *concepto* de lo puramente ente; concepto que, por ser abstracto, se entiende como unívoco. Este enfoque inclina a ‘prescindir’ de la realidad efectiva de las cosas, es decir, de su existencia real. En este contexto [...] se asume del ente ante todo su aspecto de inteligibilidad, de relación con el entendimiento, sobre la base de una versión lógica del ser, en la que la dimensión formal-esencial recaba para sí todo el peso de la realidad: su estado de plena efectividad resulta de la completa terminación en la línea de la perfección formal... el *esse* queda reducido a un modo cuasiaccidental de la esencia... Se apunta ya la orientación del camino que conduce desde una metafísica que ha transferido la consideración de los principios estructurales de la realidad a una tematización de la *modalidad real*, hasta un análisis lingüístico que sólo podrá aceptar la *modalidad lógica*, pasando por la mediación lógico-trascendental de la *modalidad gnoseológica*”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Euns, Pamplona, 1984, pp. 25-26.

<sup>6</sup> “El que detrás de una única palabra, la palabra ‘ser’, se escondan significados tan diversos como el de predicación, el de identidad y el de existencia ha sido, según se ha dicho, una desgracia para la raza humana. Para muchos esta desgracia no es otra cosa que la metafísica”; F. Inciar-te, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Euns, Pamplona, 2004, p. 165.

La tradición aristotélico-tomista presenta también sus dificultades. Y una de ellas es, precisamente, la noción de ente y sus propiedades. Si por “trascendentales” se entiende “las características o notas que convienen al ente en general, o sea, a todos los entes, pero que no aparecen de una manera explícita en el concepto de lo común a todos ellos”; si además, y como consecuencia, se afirma que “esos atributos o notas son idénticos al sujeto que los posee y, en consecuencia, también idénticos entre sí. Su manera de distinguirse unos de otros, y todos ellos del ente, es sólo conceptual, no real, como corresponde a los diversos aspectos de algo uno y los mismo”<sup>7</sup>, entonces tanto estas propiedades como el propio ente corren el peligro de convertirse en un problema de tal magnitud que, sin pretenderlo, desliza a la metafísica hacia la lógica modal, o sea, hacia aquello que es necesario evitar si no se quiere perder de vista la realidad. “La noción de necesidad pertenece a la lógica modal, y si los trascendentales se aproximan a ella, la doctrina cambia de signo, pues la lógica modal es externa a la doctrina de los trascendentales. Con todo [...], la noción de necesidad se entromete en la teoría de los trascendentales, tal como es planteada por los clásicos”<sup>8</sup>. Si se afirma que los trascendentales son propiedades que acompañan “necesariamente” a todo ente, la metafísica se transforma en una “teoría” sobre el ente, y deja de ser el “conocimiento” de la realidad.

¿Existe algún modo de evitar estos y otros problemas propios de la metafísica tradicional? La propuesta de Leonardo Polo va en esa línea porque piensa que las dificultades se deben a que, el conocimiento de lo real, no puede obtenerse mediante el “pensamiento”, es decir, mediante el pensar objetivo. Objetivar la realidad es perderla como realidad, porque el conocimiento objetivo es apropiado para la práctica pero no para la teoría<sup>9</sup>. “El fundamento es el sentido lógico –objetivo– del ser principal. Ese sentido no es una crasa equivocación, pues la metafísica es susceptible de ser considerada como una ciencia, y es incorrecto considerarla problemática desde el punto de vista lógico [...]. Con

<sup>7</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>2002, p. 242.

<sup>8</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2010, p. 73.

<sup>9</sup> Confundir el objeto pensado con la realidad es un error que lleva a otros muchos errores: “el uso del *hay* como equivalente al ‘es’, o sea, como captación de realidad, es impropio en teoría del conocimiento. En primer lugar, porque establece una distinción insostenible entre el *hay* como intención de realidad y los objetos pensados. Los objetos son intencionales, no reales; a la vez, *hay* designa objeto. En segundo lugar, porque si *hay* se refiere a la realidad al margen de su inteligibilidad en acto, adquiere un matiz empírico inadecuado”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona, <sup>4</sup>2006, p. 110. Y también, “la terminología aquí no es indiferente. Porque ‘objeto’ de suyo significa lo presente ante el cognoscente... La objetividad es el *status* gnoseológico que las cosas conocidas adquieren en cuanto que son conocidas –o pueden serlo– según su realidad propia. No es, por tanto, una dimensión real”; A. Llano, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>1991, pp. 36-37 y n. 29.

todo, la advertencia del ser principal según el hábito de los primeros principios no es de índole lógica. Asimismo, la conversión de los trascendentales tampoco es un tema lógico. Por consiguiente, aunque el sentido lógico del ser no sea una equivocación, sí lo es entender que el primer transcendental se convierta con los otros trascendentales fundándolos, porque la noción de transcendental fundado no es admisible”<sup>10</sup>.

Según esto, la ruptura del pensamiento moderno con el clásico no es tan drástica como puede parecer a primera vista porque “la simetrización moderna [del fundamento] es posible por la logificación de los trascendentales presente en la filosofía tradicional. Sostener que el ente es el primero de los conceptos es una muestra de ello. La logificación se consolida con la noción de fundamento, y puede afectar al orden de los trascendentales: en el plano lógico, el orden se desprende de que el ente es lo primero que se concibe, de manera que los otros trascendentales se conciben añadiéndolos al ente. Ahora bien, como al ente no se le puede añadir nada que le sea extraño, la distinción de los trascendentales significa, sin más, que ellos no son lógicamente lo mismo que lo expresado con el nombre ente. Por tanto, el orden es una cuestión de explicitación conceptual, pero no una consecutividad real. Como ya se ha visto, Tomás de Aquino sostiene que los trascendentales son idénticos realmente, es decir, fuera de la mente. Ahora bien, si se fija la atención en el modo como son conocidos, cabe admitir que el primer transcendental es la verdad (puesto que el ente en cuanto que concebido está en la mente). En ese caso la identidad transcendental se buscará en la correspondencia del sujeto con lo conceptualmente pensado (identidad sujeto-objeto). Ésta es la postura idealista. Asimismo, también cabe contraponer los trascendentales pensados con su real identidad. Si se acentúa esta contraposición, surge la postura nominalista: lo real es singularmente idéntico y las ideas universales se suponen (*suppositio formalis*) al margen del singular (*suppositio personalis*). En el nominalismo la fundamentalidad pertenece a la voluntad omnipotente”<sup>11</sup>.

Parece difícil evitar la logificación de la metafísica, porque el conocimiento humano, según la tradición filosófica, requiere la objetivación para conocer algo. La propuesta de Polo, que no es tan novedosa como parece en un princi-

---

<sup>10</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 81.

<sup>11</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 92-93. “El procedimiento metódico de la filosofía trascendental ya no es el progresivo profundizar en los principios internamente constitutivos de la realidad *qua talis*, sino la regresiva reflexión que pretender hacer explícitas las condiciones de posibilidad del conocimiento o de la praxis humana... Por su misma dinámica interna, esta retroferencia al yo pensante exige que no se detenga el retorno a la *subjetividad del sujeto*, es decir, a una subjetividad que es transcendental porque tiene una función constituyente y normativa con respecto a la *objetividad del objeto*”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 26-27.

pio, consiste en admitir otros modos de conocer con los cuáles se evita la confusión entre las notas o propiedades del objeto y las de la realidad. Desde su punto de vista, “la suposición [del objeto] es presencia mental. La presencia mental no es el acto de ser que tiene como causa incausada a Dios mismo. El acto de conocer que se corresponde con objeto es una operación. ‘Lo que hay ya inmediatamente abierto’, si se tiene en cuenta el ‘suponer ocultándose’, *consiste*: la objetividad de lo pensado se describe también como consistencia [...]. Así pues, consistir no es una denominación ontológica, sino gnoseológica. Y ser significa persistir. Paralelamente, no debe decirse que el objeto existe, porque *existere* significa *sistere extra causas*. Haber-objeto no significa eso; la suposición que se oculta de ninguna manera implica que el objeto sea un efecto (y, menos, efecto total). Justamente en tanto que no es efecto, el objeto no existe: el fondo del asunto es que el objeto pensado no es creado”<sup>12</sup>.

La importancia del método, del modo de conocer la realidad, es fundamental, porque “mientras no controlemos con precisión lo que pertenece a lo pensado *qua* pensado no podemos abordar la cuestión del ser *qua* ser. Como el conocimiento nos lleva a la realidad *intentionaliter*, cabe, si no tenemos cuidado, arrastrar hasta la realidad aquello que sólo se confiere al objeto, a saber, la suposición. Si supongo la realidad, *ya* no sé qué significa acto de ser”. La manifestación más común de esta confusión entre objeto y realidad se expresa del siguiente modo: “en algunos manuales tomistas se puede encontrar lo siguiente: ¿qué diferencia hay entre una forma que yo pienso y esa forma en la cosa? Pues que la forma está en mi mente o está en la cosa, aunque en ambos casos es lo mismo. Esta respuesta es una consecuencia de entender la noción de *adaecuatio* en términos de copia. Para la forma, estar en mi mente o en la realidad, es simplemente un cambio de lugar. Ahora bien, decir que una forma es lo mismo en la mente que en la realidad es no darse cuenta de que solamente es *lo mismo* – sólo lo *hay*– como término objetivo. Desde Platón se confunde el ser con la suposición”<sup>13</sup>.

A partir de esta descripción del objeto pensado y de la operación cognoscitiva, se plantea un nuevo modo de hacer metafísica, un modo que impide por principio “razonar”, plantear la metafísica como un conocimiento deductivo que, mediante demostraciones, trata de conocer lo real y sus propiedades. “Naturalmente, esto plantea un enorme asunto: ¿cómo se conoce el acto de ser? Si no se responde a esta pregunta la metafísica queda incompleta”<sup>14</sup>. Polo, por tanto, se la juega, pero vale la pena “seguirle”, ver hasta dónde nos lleva, comprobar si verdaderamente despeja las aporías de la metafísica objetivista; porque

<sup>12</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 116.

<sup>13</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, pp. 120 y 121.

<sup>14</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 117.

si es así, la filosofía, y en concreto la metafísica, habrá dando un nuevo paso, se abrirá un nuevo horizonte y se despejará un camino que lleva ya demasiado tiempo cerrado.

El método empleado en este estudio es el que plantea Polo para enfrentarse con la historia de la filosofía, que resume así: “ocuparse de la significación de una obra escrita no es lo mismo que tratar de entender un ente real. En atención a esta diferencia cabría hablar de dos estados de la filosofía: uno directo, en que el filosofar versa sobre lo real; otro mediado, en que ha de vérselas no sólo con los entes, sino también con su objetivación. En este segundo caso, no se cuenta simplemente con la inteligibilidad de la realidad, sino también con la pretensión ajena de haberla obtenido. Aquí estriba la historicidad de la filosofía: no somos los primeros ni los únicos en haber filosofado. De este hecho ha de sacarse una enseñanza muy radical: para dialogar con un filósofo con el que no se está de acuerdo es preciso ocuparse de los temas, que son los que proporcionan la comunidad fundamental; pero el diálogo versa directamente sobre el modo de captar los temas. Si esto se olvida, el diálogo degenera en una gresca estéril, y mejor hubiera sido no haberlo iniciado”<sup>15</sup>.

En este escrito se investiga qué puede añadir el método de Polo a la metafísica. Y la conclusión es más que notable, porque, como advierte don Leonardo, “sin duda, el conocimiento objetivo es verdadero, pero no trascendentalmente, pues en ese caso agotaría el conocimiento de la realidad [...]. De acuerdo con esto, el llamado sentido formal de la verdad tampoco es trascendental [...]. La proposición posee una estructura lógica que no se corresponde con lo físico: sujeto y predicado son nociones lógicas con las que se formulan proposiciones y, como ya advirtió Aristóteles, dichos elementos lógicos son ajenos por completo a lo físico. La verdad trascendental es propia de los actos intelectuales con los que se conocen los distintos actos de ser [...]. En suma, conviene asentar una neta distinción: la intelección de objetos se distingue de la intelección trascendental; por tanto, las verdades objetivas no son trascendentales”<sup>16</sup>.

Si la metafísica tiene por objeto lo trascendental y lo trascendental no se conoce mediante el conocimiento objetivo, merece la pena hacer el esfuerzo de intentar una nueva metafísica que, sin descalificar a la clásica, la supere y la prolongue.

---

<sup>15</sup> L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 17-18.

<sup>16</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 59-60.



# I

## EL ENTE, LO PRIMERO CONCEBIDO

### 1. Lo primero conocido

No son pocas las veces en que santo Tomás, tomándolo de autores anteriores, afirma que “aquello que primariamente concibe el intelecto, como lo más evidente, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente, como dice Avicena al comienzo de su *Metafísica*”<sup>1</sup>. En otro lugar concreta más esta idea, escribiendo que “el ente y la esencia son los conceptos que en primer lugar son concebidos por el entendimiento, como dice Avicena en el primer libro de su *Metafísica*”<sup>2</sup>. Esta doctrina tiene una importancia capital en el realismo gnoseológico, pues es la base que permite concluir que el conocimiento se refiere directamente a lo real, no a las ideas o a los objetos pensados; pensemos lo que pensemos, lo concebimos como real, como *algo que es*, incluso cuando pensamos en seres inexistentes, en negaciones o privaciones, pues también éstos se incluyen en el concepto de ente, al menos tal como los concebimos.

La noción de ente aparece muy pronto en la historia de la filosofía, con los presocráticos y, en concreto, con Parménides. Pero fue Aristóteles quien la consagró definitivamente al hacer de la *Metafísica* la ciencia del “ente en cuanto ente”. Pero Aristóteles, al menos en algunos textos, fue más lejos cuando concretó qué es el ente. En particular, en la *Metafísica*, al escribir: “entre los diversos significados del ser, el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la sustancia”<sup>3</sup>. Más categóricamente lo sienta en el siguiente texto: “y ciertamente la pregunta que se suscitó desde antiguo y se suscita ahora y siempre, y es siempre objeto de duda, a saber, qué es el ser, es exactamente la pregunta: ¿qué es la sustancia?”<sup>4</sup>.

Ser, propiamente, es ser sustancia, porque la sustancia es “lo que es por sí”; en cambio los accidentes son por la sustancia. Tenemos, pues, que el objeto

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, proemio, 1.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Z, I, 1028a 13.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Z, I, 1028b 2-8.



primero del entendimiento, aquello que concebimos antes que cualquier otra cosa y como lo más evidente, es el ente que, además, en el caso de Aristóteles, de modo propio, se identifica con la sustancia.

Esta doctrina, admitida generalmente en el realismo, presenta, sin embargo algunas dificultades que es preciso examinar. En concreto, es preciso investigar cómo concebimos la noción de ente, qué significa exactamente y qué relación guarda con la de sustancia si, como dice Aristóteles, ambas coinciden.

Los textos de santo Tomás acerca de cómo formamos la noción de ente han sido objeto de numerosos comentarios, sin que los comentadores hayan llegado a una conclusión definitiva, como tendremos ocasión de ver. Hay que tener en cuenta, además, que para santo Tomás “el ente es el objeto propio del intelecto, y así es el primer inteligible, así como el sonido es lo primero que se oye”<sup>5</sup>; por eso, continúa, “el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal de ente”<sup>6</sup>.

Como la noción de ente es la más universal y, además en ella se resuelven todas las demás concepciones del intelecto, parece razonable concluir que estamos ante una noción especial; si se trata de un concepto –cosa que habrá que estudiar–, ante un concepto de máxima extensión y, al mismo tiempo, de máxima comprensión. Pero esto plantea inmediatamente un problema: si los conceptos, según la tradición aristotélica, se obtienen mediante la abstracción, ¿qué se ha abstraído a la hora de formar el concepto de ente si nada ha quedado fuera de dicho concepto?

La dificultad para comprender qué clase de noción es la de ente se manifiesta ya en los comentadores clásicos de santo Tomás. Así, Cayetano distingue hasta cuatro modos de concebirlo:

“el ente aparece, en un primer modo, como objeto del conocimiento intelectual humano, como primer inteligible, con un conocimiento confuso actual, un conocimiento impreciso de la comprensión del ente. En otro segundo, que acompaña al anterior, como un conocimiento confuso virtual, un conocimiento vago de la extensión universal del ente. Estos dos modos del conocimiento son propios de todo hombre o del pensamiento ordinario.

El siguiente, el tercero, que es ya el propio del saber científico, es el distinto virtual, el conocimiento preciso de la extensión del ente. Para convertir el anterior, el confuso virtual, en exacto y determinado, no se ha requerido obtener el conocimiento distinto actual, que contempla la Metafísica, ha bastado el conocimiento confuso actual, propio del sentido común.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 7.

En un cuarto y último modo, e independientemente de los dos virtuales, se tiene un conocimiento distinto y actual del ente, que estudia la Metafísica, logrado con un dificultoso proceso abstractivo”<sup>7</sup>.

Los tomistas posteriores, en concreto los del siglo XX, no se han detenido en tantas distinciones. Cuatro nociones de ente parecen demasiadas; distinguir entre una primera confusa y actual y otra confusa virtual, hasta llegar a la que constituye propiamente el objeto de la Metafísica, parece un camino demasiado complejo para una noción que, como hemos leído, es “aquello que primariamente concibe el intelecto, como lo más evidente”; la evidencia de esta concepción, desde luego, no aparece, en la interpretación de Cayetano, hasta que la inteligencia la ha concebido por cuarta vez.

Para centrarnos en una interpretación de la concepción del ente, vamos a resumir la que propone Gilson, ya que este autor explica con detalle esta concepción.

Lo primero que se pregunta –y es muy significativo– es que, “si el ente es el primer principio del conocimiento humano, debe ser el primer objeto que conciba la mente humana; ahora bien, si es así, ¿cómo explicaremos el hecho de que tantos filósofos haya sido incapaces de concebirlo?”<sup>8</sup>. Una respuesta puede ser la siguiente: “tan pronto como nos planteamos esta cuestión, la fundamental ambigüedad de la noción de *ser* comienza a aparecer. En una primera acepción, la palabra ser es un nombre. Como tal, significa *un ser* (esto es, la sustancia, naturaleza y esencia de cualquier existente), o bien el ser mismo, una propiedad común a todo aquello de lo que se puede decir verdaderamente que es. En una segunda acepción, la misma palabra es el participio presente del verbo ‘*ser*’. Como verbo, no significa ya que algo es, ni incluso la existencia en general, sino más bien el acto mismo por el que cualquier realidad dada es de hecho, o existe. Permítasenos llamar a este acto ‘ser’, en contraposición a lo que comúnmente se llama ‘un ente’”. Hasta aquí las aclaraciones pertinentes; pero la conclusión es más compleja porque “se ve inmediatamente que, al menos para la mente, la relación entre ‘ser’ y ‘ente’ no es recíproca. ‘Ente’ es concebible, ‘ser’ no lo es. No es posible concebir un ‘es’ salvo perteneciendo a alguna cosa que es, o existe. Pero lo inverso no es verdad”. Y no queda aquí la cosa porque, concluye Gilson, “puesto que el ente es pensable, aparte de la existencia actual, mientras que la existencia actual no es pensable separada del ente, los filósofos no harán más que ceder a una de las inclinaciones fundamentales de la

---

<sup>7</sup> E. Forment, “Estudio preliminar”, en Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Eunsá, Pamplona, 2002, pp. 63-64. Los textos de Cayetano, en pp. 62-63.

<sup>8</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona, 1979, p. 22.

mente humana, al establecer al *ente*, menos la existencia actual, como el primer principio de la metafísica”<sup>9</sup>.

Lo que Gilson ha llamado “inclinación fundamental de la mente humana”, se debe, desde su punto de vista, a que “el hecho de que nuestros conceptos sean existencialmente neutros, ha ejercido una continua y profunda influencia en el desarrollo de la historia de la filosofía [...]. Del hecho de que la existencia no sea incluíble en nuestros conceptos, se sigue inmediatamente que, en la misma medida en que se construye con conceptos, la especulación filosófica es existencialmente neutra. Permanecerá por tanto idénticamente la misma, tanto si sus objetos existen realmente como si no”<sup>10</sup>. Como es sabido, la obra de Gilson que estamos citando es un “experimento” ante la posibilidad contraria a la enunciada, es decir, que “podría suceder que el ser mismo no fuera existencialmente neutro”. Por eso, “la nueva tarea que se abre ante nosotros” puede formularse así: “se trata de experimentar en el siguiente tema: ¿qué le sucede a la noción de ser cuando la existencia actual es eliminada de su comprensión?”<sup>11</sup>.

## 2. El conocimiento del ente

Gilson acierta cuando escribe: “¿qué es el ser según Tomás de Aquino? En un primer sentido, es lo que Aristóteles había dicho que era, a saber, la sustancia [...]”. La presencia, en el tomismo, de un nivel aristotélico, en el que el ser se concibe como idéntico a la *ousía*, está fuera de duda, y, puesto que Aristóteles está en Tomás de Aquino, existe siempre para sus lectores la tentación de reducirlo a Aristóteles”<sup>12</sup>. De hecho, aunque santo Tomás fue mucho más allá que Aristóteles, el propio Gilson reconoce que “la sustancia aristotélica permanece intacta en la doctrina de Tomás de Aquino”<sup>13</sup>.

¿Qué añade santo Tomás a la doctrina aristotélica de la sustancia? La respuesta puede resumirse del siguiente modo: “‘corruptible’ e ‘incorruptible’ son predicados *esenciales*, porque siguen a la esencia misma tomada como principio

<sup>9</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 23-24.

<sup>10</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 25-26. Este punto de vista se observa explícitamente en Escoto, para quien “este enfoque inclina a ‘prescindir’ de la realidad efectiva de las cosas, es decir, de su existencia real; porque, aunque la existencia misma sea una noción o *ratio* cognoscible en el objeto, no es, sin embargo, requerida como actualmente conveniente al objeto *en cuanto cognoscible*: ‘*existentia non est per se ratio obiecti, ut scibili est*’”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, p. 25.

<sup>11</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 27.

<sup>12</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 236.

<sup>13</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 239.

formal o material, y por eso el mundo de Tomás de Aquino puede ser incorruptible como el mundo de Aristóteles, y no obstante, absolutamente hablando, destructible por la voluntad de Dios”<sup>14</sup>. Es decir, para santo Tomás el acto sustancial no es el acto de ser; el primero es una forma mientras que el segundo no es formal, más aún, como se ha dicho, no es objetivable.

Ya estamos ante la distinción real de ser y esencia. Pero, ¿qué papel o qué función cumplen cada uno de ellos en el ente?, ¿cuál es la relación entre ambos? De entrada puede concluirse, por lo ya visto, que la sustancia aristotélica coincide con la esencia y que a ella ha de añadirse el acto de ser para que sea real. Como además la sustancia en Aristóteles es el sujeto del cambio (“lo que ni está en un sujeto ni se predica de un sujeto”), puede concluirse lo siguiente: “donde sólo hay existencia, como en el caso de Dios, cuya esencia es una con su existencia, no hay devenir. Dios es, y, porque no es ninguna esencia particular, sino el acto puro de la existencia, no hay nada que Él pueda devenir, y todo lo que acerca de Él se puede decir es: *Él es*. Por el contrario, tan pronto como la esencia aparece, aparece también una cierta alteridad, a saber, la alteridad misma que la distingue de su propia existencia posible y, con ella, la posibilidad del devenir”<sup>15</sup>.

El devenir en lo creado, que se sigue necesariamente del hecho de no ser acto puro, lo explica así Gilson: “y lo primero que el ‘ser’ hace es hacerle a su propia esencia ser, esto es, ‘ser un ente’. Ello se hace de golpe, completa y definitivamente, porque, entre ser o no ser, no hay posición intermedia. Pero lo siguiente que el ‘ser’ hace es comenzar a llevar su propia esencia individual hacia su acabamiento [...]. En resumen, la perfección actual de las esencias es la causa final de sus existencias, y lograrlo supone muchas operaciones”<sup>16</sup>. Con más claridad y contundencia, Gilson añade: “en lugar de un fin que se logra a sí mismo, la forma es un fin que debe ser alcanzado por su propio *esse*, que progresivamente va haciendo de ella un ente actual. Ser (*esse*) es actuar (*agere*), y actuar es tender (*tendere*) hacia un fin en el que el ente acabado puede por fin descansar [...]. ‘Ser’ es ser causa, esto es, causa inmanente de su propio ser y causa transitiva de otros entes a través de la causalidad eficiente”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 246-247.

<sup>15</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 267. La identificación de la esencia con la sustancia se ve claramente en las sustancias inmateriales: “In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa, et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est”; Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, 53.

<sup>16</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 273.

<sup>17</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 275-276. Si se admite que el *esse* cumple alguna función respecto de la esencia, se hace muy difícil, como se verá más adelante, no concebirlo como *actus essentiae*, y no como *actus essendi*.

Sabiendo ya cómo se relacionan el ser y la esencia, es más fácil comprender cómo se forma la noción de ente, la primera de todas y aquella en la que se resuelven las demás concepciones de la inteligencia.

“Conocer un ente existencial no es sólo conocer su esencia; no es conocer que goza de la existencia de un modo general; no es ni siquiera conocer las existencias; es, precisamente, conocer existentes, que no es sino otro modo de designar en su plenitud esta noción siempre nueva de ‘ente’.

Si esto es verdad, el conocimiento real incluirá necesariamente la esencia [...], y por eso la primera operación del entendimiento es formar conceptos tales que expresen lo que las cosas son. Tal es la situación con la noción misma de ente, la más común de todas, que expresa todo ‘lo que tiene existencia’ (*ens: esse habens*). La exactitud de tal concepto se ve con claridad cuando se lo relaciona con su objeto por medio de un juicio; porque entonces vemos que expresa correctamente lo que la esencia de un ente es en verdad [...]. No obstante, un objeto tal sigue siendo todavía abstracto y general [...] aplicable tanto al ente posible como a los entes actuales. En definitiva, éste no es todavía el conocimiento de una ‘cosa’.

Para ir más allá, se requiere otra clase de juicios, a saber, aquéllos por los cuales establecemos que lo que la cosa es, es actualmente o existe. Tal es la operación compuesta a la que llamamos juicio de existencia”<sup>18</sup>.

No basta con el concepto, o sea, la noción de ente no es un concepto o, al menos, no puede formarse así. ¿Cómo se llega entonces a ella? La respuesta definitiva es la siguiente: “mientras que la abstracción está para separar provisionalmente las partes de los todos, el juicio está para integrar o reintegrar esas mismas partes a sus todos [...]. Así, pues, el conocimiento abstracto se refiere a la esencia, pero el juicio se refiere a la existencia: *prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei [...] secunda operatio respicit ipsum esse rei*<sup>19</sup>. Pero se requieren igualmente ambas operaciones para que haya conocimiento, que es siempre conocimiento de un ente actual [...]. Tal es eminentemente el caso de la noción de ente [...]. Lo primero es una percepción sensible cuyo objeto es inmediatamente conocido por nuestro intelecto como un ‘ente’, y esta aprehensión directa por un sujeto cognoscente desencadena inmediatamente una operación intelectual doble y complementaria. En primer lugar, el sujeto cognoscente aprehende *lo que* el objeto dado es, y en segundo lugar juzga *que* el objeto es [...]. Si esto es verdad, el ente no será ni podrá llegar a ser objeto de conocimiento puramente abstracto [...]. En resumen, la noción misma de un conocimiento del ente puramente esencial es contradictoria [...]. Y, puesto que el *ens*

<sup>18</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 277-278.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate*, q. V, a. 3.

(ente) incluye su propio *esse* (ser), todo conocimiento real se resuelve en definitiva en la composición de una esencia con su propia existencia, que son puestas como una por un acto de juzgar”<sup>20</sup>.

El objeto de la metafísica —el ente— tiene, pues, como noción, una característica muy especial, y es que es en cierto modo abstracta (el *ens commune*). De ahí que “si la definición correcta de ente es ‘lo que es’, incluye necesariamente un *es*, esto es, la existencia [...]. Si lo que tenemos en la mente no es este o ese ente, sino el ente en general, entonces su conocimiento encierra necesariamente el de la existencia en general, y tal conocimiento general todavía encierra el más fundamental de todos los juicios, a saber, que el ente es”<sup>21</sup>. En la noción de ente la esencia puede ser pensada pero la existencia no, aunque, sin embargo, debe ser incluida. En cierto modo se trata de una contradicción, pero hay que admitirla, “pues, en efecto, el conocimiento del ser entraña una dificultad perfectamente real, que es intrínseca a su misma naturaleza. Cuando se enfrenta con un elemento de la realidad para el que ninguna representación conceptual es válida, el entendimiento humano se siente obligado, si no siempre a reducirlo a la nada, sí al menos a ponerlo entre paréntesis, de tal modo que todo pueda proseguir como si ese elemento no existiera. Para la filosofía es desagradable admitir que fluye

---

<sup>20</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 300, 301, 302. En otro lugar Gilson afirma que “la existencia real es evidentemente dada en la experiencia sensible, pero la misma existencia (*ipsum esse*) no es perceptible por los sentidos como lo son el movimiento y el ser. De hecho, su realidad ha sido no advertida o negada por los filósofos con mucha frecuencia, aun entre los escolásticos”; E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, p. 133, n. 13. También Rassam piensa que el conocimiento del ente requiere del conocimiento sensible y el intelectual conjuntamente: “Pero este ser, uno y múltiple, ¿cómo es aprehendido? Los sentidos sólo aprehenden lo particular, por tanto, lo múltiple; y el intelecto sólo lo universal, por tanto, lo uno (*De Anima*, II, 5). Más aún, la unidad es lo primero para el intelecto, y la diversidad lo primero para los sentidos (*In I Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 3). El ser, a la vez uno y múltiple, ¿no es por su unidad y universalidad inaccesible a nuestros sentidos y por su diversidad y multiplicidad refractario a nuestro intelecto? La dificultad desaparece en cuanto se observa que el sujeto del conocimiento no son ni los sentidos ni el intelecto, sino el hombre, que hace uso de ambos (*De Veritate*, q. 2, a. 6 ad 3). El ser, interior y superior a la multiplicidad de las sustancias, es captado por el intelecto a través de los sentidos. En este caso, la unidad y la multiplicidad no se oponen, sino que expresan una sola e idéntica presencia captada, según la feliz fórmula del P. Geiger, ‘por dos especies de potencias cognoscitivas, distintas y, sin embargo, unidas en la única mirada de un sujeto’. Para una inteligencia que sólo puede conocer a través de lo sensible, lo múltiple implica el ser, y el ser expresa, por su unidad, la significación inteligible de lo múltiple”; J. Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1980, pp. 78-79. De todos modos, queda por resolver si el “sujeto” conoce dos objetos (el sensible y el intelectual) en un solo acto, o sea, en un solo objeto.

<sup>21</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 301-302.

de una fuente que, *qua* fuente, no se convertirá nunca en objeto de representación abstracta”<sup>22</sup>.

La conclusión es en cierto modo desalentadora, pero plantea una cuestión especialmente importante: ¿sólo podemos conocer que el ente existe, o es posible conocer –aunque no de un modo objetivo– la existencia, el acto de ser? Además, ¿realmente el acto de ser es el acto del ente?, ¿el ser requiere de un sujeto?; si en el caso de las criaturas se dice que son creadas *ex nihilo sui et subiecti*, ¿qué o quién es ese sujeto y qué misión cumple?

### 3. La *separatio*

En el comentario al *De Trinitate* de Boecio, una de sus obras de juventud, santo Tomás dice expresamente cómo se conoce el ente, y se refiere en concreto a un término que apenas jugará algún papel a lo largo de sus obras de madurez; afirma que el ente se conoce mediante la *separatio*. Por eso, es preciso que ahora nos centremos en su estudio, porque nos dará luces para comprender mejor cómo se forma la noción de ente.

“El estudio de la *separatio* y su relación con el objeto de la metafísica resurge en el siglo XX, específicamente con el estudio publicado por Geiger basado en el texto autógrafo de Tomás de Aquino. Durante muchos años el tema de la *separatio* se ha vinculado con la teoría de los grados de abstracción y, en muchos estudios, se ha empleado para mostrar por qué esta teoría no representa la visión de Tomás de Aquino y su insuficiencia para explicar cabalmente ambos objetos”<sup>23</sup>. El texto clave para comprender el giro que han dado los estudios sobre el origen de la noción de ente es el siguiente: “finalmente, también hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la sustancia, la cualidad, el ente, el acto, lo uno y lo múltiple, etc.”<sup>24</sup>.

Este texto se inserta en un párrafo en el que santo Tomás distingue los distintos objetos de las ciencias; para diferenciarlos se refiere primero a la abstracción que, afirma, puede ser de dos tipos, formal y total; y, a continuación, una vez que ha determinado el objeto de la física y el de las matemáticas, añade lo que acabamos de citar que, cómo es fácil advertir, se refiere al objeto de la metafísica.

<sup>22</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 315.

<sup>23</sup> J. M. Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 210, Pamplona, 2008, p. 84.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, q. 5, a. 1.

ca. Abstracción y *separatio*, por tanto, son operaciones diversas porque con cada una de ellas se conocen cosas distintas.

La confusión acerca del significado exacto de la *separatio*, vinculándola a la teoría de los grados de abstracción, se comprende mejor si se tiene en cuenta que, en la *Summa Theologiae*, hay un texto paralelo al citado en el que santo Tomás, en lugar de hablar de *separatio*, usa el término abstracción; es el siguiente: “por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ente, la unidad, la potencia y el acto, y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las sustancias inmateriales”<sup>25</sup>. ¿Por qué no emplea aquí el término *separatio* si lo conocido de este modo es lo mismo que antes atribuía a la *separatio*, como el ente, la unidad, el acto, etc.?

Para algunos tomistas la *separatio* debe desecharse; o mejor, el propio santo Tomás cambió de parecer y la desechó en las obras de madurez. Pero esta postura radical no se admite generalmente. Una razón elemental para ello es que “en la *Suma Teológica* [...] el vocablo ‘abstracción’ se usa para designar tanto a la simple aprehensión como al juicio, en cambio, en la *Exposición del De Trinitate de Boecio* se reserva el uso de la palabra ‘abstracción’ para denominar a la primera operación de la inteligencia y se asigna el de ‘*separatio*’ para referirse al acto separativo realizado por medio del juicio [...]. Por otro lado, no puede perderse de vista que abstraer es sinónimo de separar y, por tanto, no es extraño que se haya empleado indistintamente. De cualquier modo la diferencia central está en que, abstrayendo por la primera operación, la separación es *secundum considerationem*; haciéndolo con la segunda implica una separación *secundum rem*”<sup>26</sup>. En la simple aprehensión es posible “separar” la forma de la materia, aunque en la realidad no puedan darse separadas; en la *separatio* no es posible porque entonces el juicio sería falso, aunque sí puede afirmarse, mediante un juicio negativo, que la forma no es la materia, pero en este caso no se debe hablar de “separar” sino de distinguir. Santo Tomás explica qué puede abstraerse: puede hacerse en aquellas cosas o principios que “dándose en la realidad unidas no dependen en su noción de la naturaleza del otro”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad2.

<sup>26</sup> J. M. Núñez Pliego, *Abstracción y separación*, pp. 11-12.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, q. 5, a. 3. En realidad todo juicio es afirmativo o no es un juicio: “el juicio se puede enfocar como síntesis o separación, lo que se suele llamar juicio afirmativo y juicio negativo; bien entendido que la denominación de afirmativo o negativo es secundaria respecto del juicio mismo, porque el juicio es la afirmación... Los juicios son verdaderos si cuando hay unión real yo digo que existe, y si no hay unión real, entonces el juicio es falso; y el juicio negativo también puede ser verdadero si no hay unión real y lo digo; por lo tanto, en rigor, los dos son afirmativos: o afirmo que hay, o afirmo que no hay; afirmo unión, afirmo separación”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Euns, Pamplona, 2008, p. 237.



Otra distinción importante para comprender la diferencia entre la abstracción y la *separatio* es la de “materia corporal” y “materia inteligible”, que santo Tomás entiende del siguiente modo: la materia corporal es la materia sensible “en cuanto sujeto de cualidades sensibles”; la inteligible, en cambio, es “la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad”<sup>28</sup>. Quizás ahora, con esta aclaración, se comprenda mejor el texto de la *Summa* en el que santo Tomás habla del modo de conocer el ente: “por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ente, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en la sustancias inmateriales”.

Si abstraer es dejar de lado algo, y, en concreto, la materia –y ello debido a que es la primera operación de la mente, que se realiza a partir de los fantasmas de la sensibilidad interna–, es evidente que no puede abstraerse de la materia inteligible porque, como acabamos de leer, ésta es sólo el sujeto lógico de la predicación en aquellas realidades que, o bien existen sin materia, o bien pueden existir sin ella. ¿Cómo abstraer de la materia cuando no hay materia sino que por materia se entiende sólo el sustrato o sujeto? De modo expreso santo Tomás lo afirma en el comentario al *De Trinitate*: “la sustancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede darse sin ella. De ahí que considerar la sustancia sin la cantidad pertenece más al orden de la separación que al de la abstracción”<sup>29</sup>.

Con estas premisas es posible ya plantearse la pregunta fundamental: ¿cómo concebimos la noción de ente? Lo primero que hay que resaltar es que santo Tomás no lo explicó nunca con detalle, de ahí que haya diversas teorías no coincidentes entre sí. La razón de esta disparidad se entiende mejor si se plantea la siguiente cuestión: “¿qué clase de acto cognoscitivo es capaz de aportarme un conocimiento donde aparecen involucradas, a su vez, las nociones de esencia y ser, si éstas, al parecer, son captadas por operaciones diversas?”<sup>30</sup>.

Las respuestas, como se ha dicho, son diversas y no coinciden<sup>31</sup>. Además, ya desde Aristóteles, se afirma que “el ente se dice de muchas maneras”, es decir, que es una noción análoga, no unívoca ni equívoca. ¿Cómo formarla dándole esa plasticidad, de modo que pueda predicarse de muchas cosas en parte en el mismo sentido y en parte en sentido distinto? Y no sólo eso, sino que difícilmente será un concepto si, como hemos leído, la *separatio* coincide con el juicio.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad2.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, q. 5, a. 3. Pero entonces la *separatio* no implica siempre una separación *secundum rem*.

<sup>30</sup> J. M. Núñez Pliego, *Abstracción y separación*, p. 91.

<sup>31</sup> Núñez Pliego resume las posturas de McNerny, Wippel, Ugarte y Melendo.

La conclusión del estudio realizado por Núñez Pliego es muy significativa, precisamente porque no puede determinar cómo se obtiene esta noción que, sin embargo, es lo primero que concibe el intelecto: “esta descripción del ente contiene una invaluable riqueza porque nos muestra su radicalidad. Es una noción que no es sólo un concepto o una esencia sino que es todas ellas y, al mismo tiempo, ninguna de ellas. Éste es precisamente el primer sentido de la *separatio*: la imposibilidad de asir la noción de ente bajo una categoría mental única. En cierto sentido el ente rebasa nuestro intelecto, pues al hablar del ente hablamos de todo [...]. Por tanto, una noción que designa a todas las cosas comporta una gran riqueza. En su riqueza está su valor y, simultáneamente, su carácter problemático, pues de suyo es susceptible de comprenderse de muchas maneras, al punto de que su potencialidad puede ser reducida a una vaguedad, equiparada a una equivocidad y, consecuentemente, desdibujarse en estas reducciones su carácter analógico, del cual se desprende su riqueza [...]. Su conocimiento es problemático, pues al abarcarlo todo está entreverado con nuestro conocimiento entero”<sup>32</sup>.

En resumen, más que decir que el ente se conoce mediante la *separatio*, habría que matizar que la *separatio* tiene un papel fundamental a la hora de conocerlo, pero no es el acto mediante el cual se conoce el ente ya que, como vimos antes al estudiar a Gilson, y como acabamos de ver ahora, su conocimiento “está entreverado con nuestro conocimiento entero”. Pero, si es así, ¿puede decirse que es “lo primero que concibe el intelecto”?

#### 4. El ser y la esencia

La noción de ente no es simple sino que se compone de dos elementos: la esencia y el ser; ente es “lo que tiene ser”, la esencia que tiene ser: “en cualquier ente hay que considerar dos realidades: la misma razón de especie y el mismo ser”<sup>33</sup>. Pero esta noción no es tomista, sino que se usaba en la filosofía casi desde su inicio. Dejando de lado el modo como la entiende Parménides, que se mueve aún en el ámbito de la búsqueda de la *arché*, en Aristóteles la noción de ente no coincide con la de santo Tomás, sobre todo porque no descubrió la existencia del acto de ser. En su metafísica basta con la forma sustancial o acto sustancial, para dar consistencia a la sustancia, que es lo propiamente ente.

---

<sup>32</sup> J. M. Núñez Pliego, *Abstracción y separación*, pp. 102-103.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 21, a.1.

Santo Tomás, sin embargo, repite que “la razón de ente se toma del acto de ser, no de aquello a lo que conviene el acto de ser”<sup>34</sup>, es decir, que en dicha noción el “es” parece que se refiere al acto de ser: “lo que es” puede leerse también como lo que tiene acto de ser (*habens esse*). Esto, que parece razonable, plantea un nuevo problema, pues parece requerir el conocimiento previo de la distinción real *esse-essentia*. Ahora bien, la distinción real es la gran aportación de santo Tomás a la metafísica; más o menos atisbada anteriormente, no puede decirse que fuera planteada con claridad y profundidad por ningún filósofo griego, árabe, judío o cristiano hasta que la formuló él mismo. Esto quiere decir que su noción de “ente” no es la misma que la de los pensadores anteriores, pues hay matices importantes que éstos no pudieron vislumbrar en ella. Por eso parece oportuno plantearse lo siguiente: ¿la noción tomista de ente incluye en sí el conocimiento de la distinción real y, por tanto, del acto de ser?

La respuesta tiene que ser afirmativa porque los textos de santo Tomás no dejan lugar a dudas. Así, por ejemplo, escribe: “ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi”<sup>35</sup>. Otro texto igualmente significativo: “nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse”<sup>36</sup>.

Sin embargo, la distinción real, en los textos de santo Tomás, parece ser fruto de una “demostración”. Ni es evidente de suyo, ni se conoce mediante conceptos o juicios; es preciso el razonamiento. Quizás, como resumen de este razonamiento, puedan servir las siguientes consideraciones: “salvo en el caso de Dios, la distinción entre la esencia y la existencia no es conceptual únicamente, sino también real. Ello se explica en virtud de que todo lo limitado tiene un modo de ser –una esencia– cuya existencia no es absolutamente necesaria [...]. En suma: la tesis según la cual en todo lo limitado la esencia y el existir se distinguen realmente, tiene su fundamento en la distinción, también real, entre Dios y cualquiera de las demás realidades”<sup>37</sup>.

Al hacer referencia a Dios, el texto que se acaba de citar no dice que primero haya que conocer su existencia y luego concluir que en lo que no es Dios debe darse la distinción real; más bien es al contrario: santo Tomás parte de las criaturas, que son todas limitadas y, por tanto, compuestas de ser y esencia, para demostrar la existencia de Dios, Acto Puro, Ser por Esencia. Una muestra de ello es el siguiente texto: “todo lo que conviene a una cosa, o es causado por los principios de su naturaleza, como la propiedad de reír en el hombre, o provienen de un principio extrínseco, como la luz en el aire por el influjo del sol. Pero no es posible que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1, ad3, sc.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, lect. 8, q. 4, a. 2.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, 25.

<sup>37</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, pp. 238-239.

cosa, como si fuera su causa eficiente; porque, de este modo una cosa sería causa de sí misma, una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. Por consiguiente, es necesario que toda cosa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro. Y porque todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí como a su causa primera, es necesario que exista una cosa que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo ser, de otra manera se iría al infinito en las causas, puesto que toda cosa que no es sólo ser, tiene una causa de su ser, como se ha dicho”<sup>38</sup>.

Estamos, efectivamente, ante un razonamiento, no ante una intuición o un conocimiento inmediato. Sin embargo, en el tomismo el acto de ser presenta una peculiaridad a la que ya se ha hecho referencia y que tiene consecuencias notables, y es la siguiente: “puesto que la verdad pende en última instancia del *esse*, no hay ciencia sin algún conocimiento del *esse*, y, sin embargo, no hay conocimiento discursivo del *esse*, ya sea en la ciencia o en la dialéctica. Todo lo que podemos decir acerca de la existencia es: *est, est, non, non*. Puede ser necesario el discurso para afirmar el *esse*, pero no puede haber discurso acerca de él. Tal es la naturaleza de nuestro intelecto: ‘quidditas rei est proprium obiectum intellectus’. Puesto que no tiene esencia, el *esse* no tiene quiddidad, y, por lo tanto, no cae bajo el conocimiento discursivo; la existencia, dice santo Tomás, es “extra genus notitiae”, es decir, fuera del orden, no del conocimiento, sino del conocimiento discursivo y científico”<sup>39</sup>.

Esta conclusión, que parece evidente dentro del conocimiento objetivo, plantea a su vez un nuevo interrogante: no es posible un concepto del *esse* porque no posee esencia, pero es posible conocerlo –al menos conocer su “existencia”–; ¿cómo puede conocerse si no es mediante el conocimiento objetivo? También se ha propuesto otra solución: el conocimiento del *esse* como *necesariamente*

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, IV, 34. El mismo argumento en *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4.

<sup>39</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 338-339. “El acto de ser no puede conocerse por abstracción, ni por deducción ni por inducción; el resultado de lo que hubiéramos inducido, deducido o abstraído sería algo, y en ese mismo instante lo habríamos esencializado. El ser no es un ente, ni cabe ser asimilado a la esencia, es transóntico; entendiendo bien la expresión, habría que decir que el ser no puede ser, ya que si fuera sería un ente y lo más característico del *esse* es que no es un ente o una esencia determinada... Con expresión fuerte señaló Tomás de Aquino que el ser de las cosas es *extra genus notitiae*, está fuera del concepto, precisamente porque no es una quiddidad o esencia, y es ésta el objeto propio del humano conocimiento”; A. L. González, *Ser y participación. Estudio de la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 3ª ed. revisada y ampliada, Euns, Pamplona, 2001, p. 116. En cambio, “a ella [la existencia] se llega, no obstante, de un modo inductivo, ejemplificándola en los casos concretos... Pero ninguno de ellos proporciona un estricto conocimiento positivo de lo que el acto es, aun en el caso de que se aluda a cosas asequibles a la imaginación”; A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1967, p. 451.

unido al de la esencia: “advírtase, en efecto, que aunque *lo que tiene* ser no es el *ser* que ello tiene, tampoco cabe, sin embargo, concebirlo en calidad de poseedor de ser sin que el ser quede también concebido en la misma operación intelectual. La estructura dual de la noción del ente no exige, para poder ser captada, una pareja de operaciones mentales; antes por el contrario, excluye necesariamente *a radice* esa dualidad de operaciones, porque ninguno de los elementos de la estructura en cuestión es concebible sin quedar referido al otro [...]. El concepto de ‘lo que tiene ser’ está, digámoslo así, integrado por dos elementos, a saber, ‘el poseedor de ser’ y ‘el ser de ese poseedor’, que aunque pueden escribirse y expresarse oralmente, como entre sí separados, no son mentalmente aislables, de tal suerte que ninguno de ellos puede darse en una simple intelección aprehensiva diferente de la del otro”<sup>40</sup>. Pero según esto no es posible detenerse en el acto de ser o en la esencia, ya que “aunque se puedan expresar por separado”, no pueden conocerse por separado.

Otro asunto importante que debe examinarse es la relación que guardan entre sí la esencia y el acto de ser. A partir de los textos de santo Tomás se han desarrollado diversas interpretaciones.

Los textos de santo Tomás sobre este punto son numerosos, pero pueden resumirse en los siguientes: en primer lugar, “el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o humanidad en acto, sino en cuanto significamos el ser. Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por esto es algo distinto de ella, como el acto a la potencia”<sup>41</sup>. Otro texto semejante pero tal vez más explícito, es el siguiente: “el ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aún de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino más bien, como lo recibido al recipiente”<sup>42</sup>.

La relación acto-potencia, propia del acto de ser y la esencia, debe ser matizada para evitar equívocos, y éste es seguramente el sentido del siguiente texto en el que se explica que la potencia no se añade al acto como algo extrínseco: “no hay que entender que al ser algo le sea añadido, que sea por ello más formal, determinante del mismo, como el acto a la potencia. De este modo, al ser le

<sup>40</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, Rialp, Madrid, 2002, pp. 159-160.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4.

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3, ad3. Es importante tener presente que “los comentadores por antonomasia de Aquinas, Capréolo, Silvestre de Ferrara y Cayetano, no alcanzaron a entrever la significación del *esse* tomista”; A. L. González, *Ser y participación*, p. 118, n. 38. Por eso resulta más necesario centrarse en la renovación del tomismo a partir del siglo XIX y, especialmente, sobre este tema, en el siglo XX.

serían añadidas determinaciones esenciales. Por el contrario, nada puede añadirse al ser, que sea extraño a él, excepto el no-ente, pero que no puede ser ni forma ni materia”<sup>43</sup>.

Este texto puede dar lugar a confusiones, ya que, como se ha dicho, parece indicar que la esencia no se añade al ser. Podría interpretarse como que al acto de ser –y sólo a él–, no se le puede añadir ninguna determinación esencial, pero que él sí puede determinar –como el acto a la potencia– a la esencia. ¿Es admisible esta interpretación?, ¿qué puede haber o existir además del ser?

Quizás debido a la dificultad de interpretar esta y otras afirmaciones parecidas, los tomistas se han dividido multiplicando las teorías sobre la relación entre el acto de ser y la esencia. A modo de ejemplo pueden citarse las siguientes: “la esencia no es así un no-ente, una nada, que explicaría la multiplicidad y el movimiento, sino una capacidad de ser, referida por tanto trascendentalmente al acto de que es capaz, a su acto de ser. Toda su realidad es una relación trascendental al ser, en cuanto que es una relación que se identifica íntegramente con su contenido, a diferencia de las relaciones predicamentales, que se distinguen de su sujeto [...]. La esencia, que en cuanto tal es acto, acto esencial, se comporta con respecto al ser como potencia o capacidad sustentante”<sup>44</sup>. Relación trascendental: ésta es la interpretación de la composición real de esencia y acto de ser. Sin embargo, resulta llamativo que se diga que la esencia en cuanto tal es acto, “acto esencial”, y tenga, por ello, “capacidad sustentante”. ¿No se está dando, de algún modo, una cierta “entidad” a la esencia?, ¿qué tipo de acto es el “acto esencial”, que le corresponde a la esencia en cuanto tal?

Apoyándose en un texto tomista que afirma que “el ser es el acto de las formas subsistentes” (*ipsum esse est actus formae subsistentis*<sup>45</sup>), Gilson concluye que “la forma es un acto tal que permanece todavía en potencia para otro acto, a saber, la existencia. Esta noción de un acto que está en potencia era muy difícil de expresar en el lenguaje de Aristóteles. Sin embargo, había que expresarla, ya que incluso ‘aquellas formas subsistentes que, porque ellas mismas son formas, no requieren una causa formal para ser una y para ser, requieren no obstante una causa activa externa, que les dé el ser’ (Tomás de Aquino, *De Anima*, a. 6, ad9).

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad9.

<sup>44</sup> E. Forment, “Estudio preliminar”, p. 75. Y también: “si se consideran desde el plano de la entidad, la esencia y el ser en sí mismos no son nada, aunque, en cuanto principios entitativos, que pertenecen al ente, que es real, son también reales. Por ello, son inseparables, y sólo tienen sentido en su referencia mutua. Pueden concebirse como relaciones ‘trascendentales’, como relaciones que se identifican con su contenido, y, que, por tanto, no se distinguen de su sujeto como las relaciones accidentales; y que, además, su sentido y realidad sólo se encuentra en la estructura que constituyen”; E. Forment, *Lecciones de metafísica*, p. 241.

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *De Anima*, a. 6.

Pero para recibir su ser, una forma debe necesariamente estar en potencia para él. El ‘ser’, pues, es el acto de la forma, no *qua* forma, sino *qua* ente”<sup>46</sup>.

Nos encontramos, una vez más, con un acto propio de la esencia –acto formal– y el acto de ser; el acto formal hace que la forma esté en potencia para recibir el acto de ser que dará lugar al ente. Evidentemente este texto puede ser interpretado a su vez de diversas formas, pero como interpretación del pensamiento de santo Tomás parece un tanto ambiguo. Porque si la forma posee su propio acto, ¿qué le añade el acto de ser? La postura de Gilson, ya citada en parte, es como sigue: “en lugar de un fin que se logra a sí mismo, la forma se convierte en un fin que debe ser alcanzado por su propio *esse*, que progresivamente va haciendo de ella un ente actual. Ser (*esse*) es actuar (*agere*), y actuar es tender (*tendere*) hacia un fin en el que el ente acabado puede por fin descansar”<sup>47</sup>. O con una expresión aún más clara y explícita: “en resumen, la perfección actual de las esencias es la causa final de sus existencias, y lograrlo supone muchas operaciones”<sup>48</sup>.

Resulta un tanto complicado encontrar textos de santo Tomás que avalen esta interpretación, pues ahora el acto de ser debe cumplir una función respecto a la forma: perfeccionarla, ya que ser es actuar, tender hacia el fin del ente al que constituye.

## 5. El ente como sujeto o sustrato

Las dificultades para comprender la relación que el ser y la esencia guardan entre sí tienen su origen, seguramente, en la necesidad de “suponer” un sujeto o sustrato que reciba el acto de ser. Un ser que no lo fuera de “algo”, parece impensable. Ése fue el motivo por el que Aristóteles no separó la esencia y el ser, y por el que, por tanto, no pudo alcanzar el acto de ser, tanto más cuanto que carecía de la idea de creación<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 259-260.

<sup>47</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 275-276.

<sup>48</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 273.

<sup>49</sup> “Aristóteles se pregunta si una cosa es lo mismo que su esencia (*Metaphysica*, VII, 6, 1031a 15-16). Para contestar, distingue entre las cosas que son *per se*, como *hombre*, y las que son *per accidens*, como *hombre blanco*. En el caso de las primeras, las que se dicen que son de suyo, es patente que la esencia de cada cosa y cada cosa son uno y lo mismo (*Metaphysica*, VII, 6, 1032a 4-6). Cada cosa se identifica con aquello en que consiste ser lo que es”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 133-134.

En el pensamiento cristiano la creación de la nada (*ex nihilo sui et subiecti*) facilitó el camino para descubrir que la existencia –el acto de ser– es un don y que, por consiguiente, se distingue realmente de la esencia. Sin embargo, como se ha visto al exponer el pensamiento de Gilson, hay en santo Tomás una influencia aristotélica –en este punto– de la que nunca se desembarazó y que le llevó a mantener el “sujeto” –la sustancia– del acto de ser, sin advertir las consecuencias que de ahí se derivan.

Es frecuente encontrar en el tomismo la siguiente idea, resumida en el siguiente texto: “la formalidad determinante del modo de ser de cada cosa, del grado de perfección que le corresponde en la escala de los entes, es la esencia, cuya realidad depende del acto de ser que le confiere actualidad [...]. Cabe señalar que la esencia, como modo preciso de ser, supone una limitación a la totalidad de perfección correspondiente al ser; y, al propio tiempo, que el contenido esencial viene dado por el ser como acto determinado por la capacidad de la esencia”<sup>50</sup>. Es decir, el acto de ser, por sí mismo, no implica limitación alguna, así que, en principio, sería infinito; pero al ser “recibido”, queda reducido o contraído según la capacidad del recipiente, o sea, de la esencia. Por otra parte – y aquí se advierte una cierta incongruencia –, el recipiente es como es –finito–, porque el acto de ser de la criatura no puede ser infinito. Se llega así a la noción de “participación” y, en algunos autores, a la de “acto intensivo de ser”.

Hay textos abundantes de santo Tomás que dan pie a esta interpretación, pero también hay otros en que la rebate o, mejor, la considera impensable. Empecemos por los que la avalan.

Uno en el que expone esta teoría sin mayor explicación es el siguiente: “Dios a la vez que da el ser produce aquello que recibe el ser; y de esta manera no es necesario que actúe a partir de algo preexistente”<sup>51</sup>. Pero la razón profunda que llevó a santo Tomás a la noción de ente y, por tanto, a la necesidad de buscar un sustrato del acto de ser, es, sin duda, el sustancialismo derivado de su aristotelismo. Ya lo hemos citado pero vale la pena recordar el texto de Gilson: “¿Qué es el ser según Tomás de Aquino? En un primer sentido, es lo que Aristóteles había dicho que era, a saber, la sustancia [...]. La presencia, en el

---

<sup>50</sup> F. Ugarte Corcuera, “Fundamentación crítico-metafísica de la esencia”, *Anuario Filosófico*, 1981 (14, 2), p. 160. “Las cosas no se distinguen entre sí según que tienen ser, pues en esto todas convienen. Luego, si las cosas se diferencian entre sí, es preciso o que el mismo ser sea especificado por algunas diferencias añadidas, o que las cosas difieran porque el mismo ser convenga a diversas naturalezas según la especie. Lo primero es imposible, porque al ente no se le puede añadir algo, según el modo que la diferencia es añadida al género. Luego queda que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser de diversa manera”; Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c. 26.

<sup>51</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 1, ad17.



tomismo, de un nivel aristotélico, en el que el ser se concibe como idéntico a la *ousía*, está fuera de duda”<sup>52</sup>.

De un modo explícito santo Tomás afirma que lo creado es la sustancia en el siguiente texto: “puesto que el hacerse termina en el ser, el hacerse le conviene propiamente a lo que le corresponde ser por sí, a saber, a la cosa subsistente: por eso no se dice propiamente que la materia, la forma o el accidente sean creados, sino que son creados. Creada es propiamente la cosa subsistente, cualquiera que sea”<sup>53</sup>.

Este texto, en principio, no sería ninguna objeción a la idea de que es preciso un sujeto del acto de ser si no fuera porque santo Tomás, una vez descubierto el “acto de ser”, mantiene también –siguiendo a Aristóteles– la existencia del acto sustancial, acto que, por coherencia con su descubrimiento, debería desecharse, porque no cumple ninguna función. De entrada puede decirse ya que ambos actos son incompatibles; “he intentado averiguar si la cosmología aristotélica es compatible con la distinción real tomista; me parece que en el propio Tomás de Aquino no lo son. Por decirlo así, hay un Tomás de Aquino sustancialista y otro que habla de la distinción real. El sustancialista es incompatible sin más con la distinción real. Por ello algunos tomistas de nuestro siglo están metidos en problemas: suelen hablar de *actus essendi*, pero no de la esencia en tanto que distinta de él: no se atreven con ella, no la estudian [...]. Lo primero que trae consigo la distinción real es que la esencia es real; no distinta del ser como otra cosa, pero de ningún modo irreal. Por tanto, la esencia tiene que ser real como potencia. En definitiva, si se acepta la distinción real, hay que excluir la noción de *entelécheia*: en último término, el *actus essendi* sustituye a la *entelécheia*. Si se dice que la sustancia es acto actual, y que hay además *actus essendi*, no se puede hablar de distinción real [...]. Y como en la filosofía tomista se registra un predominante sustancialismo, pues la distinción real sólo aparece de vez en cuando, hemos de concluir que ciertamente ha sacado a relucir dicha distinción, pero no ha hecho su filosofía con ella, no ha desarrollado todo lo que da de sí la distinción real”<sup>54</sup>. El problema es que no puede admitirse que los accidentes reciben el ser de la sustancia y, en cambio, la sustancia, que es por sí gracias al acto sustancial, además requiere del acto de ser. O el acto sustancial coincide con el acto de ser, o está de sobra. También podría pensarse que el acto sustancial es recibido del acto de ser, pero entonces no pasaría de ser un acto accidental.

<sup>52</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 236. Santo Tomás pone a la sustancia como “*proprium susceptivum eius quod est esse*”; Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, 55.

<sup>53</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 1, ad12.

<sup>54</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Eunsá, Pamplona, 2008, p. 457.

Existen textos en los que santo Tomás parece aceptar esta crítica, es decir, en los que prescinde del acto formal o acto sustancial, porque el *actus essendi* no requiere ser recibido por ningún sujeto. Cuando defiende, contra la objeción contraria, que sólo Dios puede crear, escribe lo siguiente: “en efecto, todo lo que es hecho no puede ser acto puro, puesto que por el hecho de tener el ser por otro se descubre en él una potencia; y por esta razón no puede ser una potencia infinita”<sup>55</sup>. ¿Qué quiere decir con este argumento? Que el acto creado es un acto potencial, un acto que no es acto puro y que, por tanto, incluye en sí la potencia, la cual, por tanto, no se le añade externamente, no se crea paralelamente al acto de ser, y tampoco es propiamente su recipiente, aunque esta comparación – recibido y recipiente – sea muy gráfica para explicar la relación entre el acto y la potencia.

A lo que vamos a parar es, pues, a la noción de acto potencial, que debe eliminar la idea de que el acto de ser, por sí mismo, sería infinito si no fuera porque la esencia le impone límites. Esto quiere decir que es preciso revisar la noción de potencia tal y como la entendió Aristóteles y la recibió santo Tomás.

En el pensamiento cristiano, creacionista, el ser se diferencia de la nada; en el griego, no creacionista, la mayor diferencia se da entre lo fijo y lo móvil. El problema del cambio aparece ya en Parménides y Heráclito, pero fue Aristóteles, con las nociones de acto y potencia, quien trató de resolverlo sin necesidad de hacer del cambio un paso del no ser al ser, sino definiéndolo como el paso de la potencia al acto. Así se entiende que concibiera la potencia como un principio del movimiento y del reposo, pero no en uno sino en otro en cuanto que es otro. El movimiento, por tanto, requiere de una causa eficiente, que sólo actúa si la mueve a actuar una causa final, y cuya eficiencia consiste en que una forma informe a la materia. En el movimiento, por consiguiente, están implicadas las cuatro causas predicamentales. Pero además requiere de un sujeto o sustrato que permanece durante el movimiento, ya que, de lo contrario, volveríamos a entenderlo como un paso del no ser al ser.

El pensamiento objetivo requiere siempre, también para entender el movimiento, de un sujeto, y sin sujeto no puede realizar ningún juicio. El sujeto último es siempre la sustancia. El nuevo problema que se plantea con la introducción del sujeto es que éste siempre es desconocido ya que todo se predica de él, pero él no se predica de nada, y los predicados son siempre conceptos universales, válidos para muchos sujetos. De ahí que se llegara a decir que el individuo –la sustancia primera– es inefable, es decir, desconocido.

En el caso del acto de ser sucede lo mismo: el acto requiere un sujeto, salvo en el caso de Dios, que es Acto Puro. Ahora bien, si el *esse* no es sino que hace ser, ¿qué es el acto de ser?; ¿una causa, la causa de que la esencia sea real?,

---

<sup>55</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 4, ad5.

¿una formalidad que se añade a la esencia? Como se ha visto, las respuestas han sido diversas, y aún pueden citarse otras que tampoco coinciden con las ya apuntadas. Además, según esta postura, existir es algo así como un efecto o una consecuencia de poseer el ser, pero no coincide con él sino que lo que verdaderamente existe es el ente, el compuesto de ser y esencia.

No paran aquí los problemas porque si la existencia se reduce a un hecho, entonces hemos pasado del ser real al ser veritativo, ya que los hechos no son reales más que en la mente; hemos pasado de la metafísica a la lógica y hemos introducido el cuantificador existencial. Más: si el *actus essendi* es una causa – la causa de la existencia del ente –, ¿qué tipo de causa es: trascendental o predicamental? Las confusiones se multiplican. Pero el origen de ellas está siempre en la admisión de la sustancia como el sentido primero de lo real, del ente, sustancia que, por su parte, posee ya su propio acto sustancial. “¿Qué es un hecho?”, se pregunta Frege. Y contesta categóricamente: ‘un hecho es un pensamiento que es verdadero’. Si, a su vez, un pensamiento es el sentido de una proposición, resulta que la existencia correspondiente a los hechos es un *ser en las proposiciones*, que –como veremos– cabe asimilar al ser veritativo aristotélico, según la propia expresión fregeana sugiere. Como indicó Russell, la existencia –así entendida– es esencialmente una propiedad de una función proposicional”<sup>56</sup>.

El ente, como “resultado” de la unión de la esencia y el acto de ser, no deja de ser, por lo dicho, un sustrato meramente pensado (y supuesto), y no la “verdadera realidad”. Además, no puede decirse que el acto de ser, por no ser quiditativo, no puede conocerse más que por la experiencia. Para formar la noción de ente es preciso pensar por separado la esencia y el acto de ser, y luego unirlos como coprincipios del ente, es decir, asentarlos en un sujeto<sup>57</sup>.

## 6. El conocimiento intencional como conocimiento de quiddidades

Una característica propia del conocimiento intencional y, por tanto, del conocimiento objetivo, es que no accede a lo real en cuanto real sino a lo real en

<sup>56</sup> A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, p. 219. Cfr. también F. Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje*, p. 167. Igualmente, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2006, p. 298: “El hecho es el cumplimiento de una ley, es decir, la determinación correspondiente... Pero postular que sólo es un hecho lo susceptible de generalización, o que todo hecho es estrictamente formalizable, o que sólo es real lo subsumible en una ley, o que a toda formalización corresponden hechos, es completamente gratuito... Además, *en ningún sentido el hecho es la existencia*”.

<sup>57</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7.

cuanto que pensado u objetivado. ¿Qué diferencia existe entre este conocimiento y el que se logra mediante el abandono del límite mental?

En primer lugar, respecto del conocimiento de lo material, “en tanto que dicha física abandona el límite mental, accede a lo real sin recurrir a los objetos intencionales o en tanto que los actos intelectuales (operaciones y hábitos) se ejercen sin poseerlos [...]. Se conoce entonces –para decirlo imaginativamente– lo que está ‘más allá’ de los objetos: la realidad sobre la que los objetos son intencionales, pero sin la limitación que comportan. De ese modo, es decir, con ese método, lo físico puede conocerse en su propia índole, sin atribuirle la condición de lo mental (pensado e imaginado o sentido)”<sup>58</sup>. Esta distinción puede expresarse también del siguiente modo, referida a la abstracción –primera operación intelectual–, cuyo objeto es la quiddidad de las realidades sensibles obtenida al abstraer o separar la forma de la materia: “la abstracción es la *articulación del tiempo*. Esto se refiere, en primer término, al tiempo de la sensibilidad interna, es decir, a las intenciones sensibles según las cuales puede hablarse de temporalidad de conciencia en la vida sensitiva: las del sentido común aluden a lo ‘contemporáneo’ –o que ocurre mientras ocurre la inmutación de los órganos sensoriales periféricos–, las de la memoria a lo pasado, y las de la estimativa a lo porvenir [...]. Se trata de un objeto que, por así decir, ‘abarca’ un *tiempo entero*, es decir, no sólo pasado, ni sólo esporádicamente presente, ni sólo futuro –como corresponde a los objetos de la sensibilidad interna–, sino *permanentemente presente* (según la permanencia de la operación que los posee)”<sup>59</sup>.

La realidad física no es estática; precisamente Aristóteles afirmaba ya que la física tiene por objeto el “ente móvil”; pero el conocimiento objetivo “desactiva” la actividad, en este caso el movimiento, y lo objetiva en presente<sup>60</sup>. El movimiento físico puede ser cambio de cantidad o de cualidad, además de cambio de lugar; ahora bien, siempre requiere la actuación de las causas predicamentales, de las cuatro causas, pues, como se ha indicado, la causa final es la causa de

<sup>58</sup> J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, Euns, Pamplona, 1996, p. 38.

<sup>59</sup> J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, pp. 394 y 396.

<sup>60</sup> Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, III, q. 5, a. 2, ad4 y ad5: “Ad quantum dicendum quod scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae. / Ad quantum dicendum quod quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis”.

la causalidad de la causa eficiente, la cual da forma a la materia. Pero si el movimiento se detiene, o mejor, si la realidad física se objetiva mediante la articulación del tiempo, entonces no se conocen ni la causa eficiente ni la final –que por eso se dice que son extrínsecas–, y la causa formal objetivada deja de ser causa y se presenta como “forma”. De este modo puede decirse que se ha abstraído de la materia, pero en realidad lo que ha sucedido es que la materia, sin la forma o sola, es incognoscible, y lo conocido son sólo los accidentes que derivan de ella (tamaño, figura, número, etc.), a la vez que las causas formales se presentan como cualidades fijas de un sujeto o sustrato, ya que, a pesar de haberlas separado de la materia, no pueden conocerse como separadas o subsistentes.

El objeto abstracto no es simple y puede ser analizado; pero su análisis “objetivo”, o sea, mediante el conocimiento intencional, no puede realizarse más que mediante la operación que Polo llama “generalización”:

“las generalizaciones sientan una analítica objetiva del abstracto, de acuerdo con la cual puede aludirse al contenido del abstracto (por ejemplo, se puede analizar el abstracto ‘gato’ según la división de géneros cada vez más amplios: ‘animal’, ‘viviente’, ‘ente’, etc.).

Pero también cabe analizar (o mejor, describir) la diferencia del abstracto acudiendo a las especies sensibles de que se parte o en tanto que el abstracto las articula (por ejemplo, describiendo ‘lo gato’ según su color, o su figura y tamaño, y según otros rasgos sensibles que comportan temporalidad consciente, es decir, en tanto que se siente como pasado o futuro, de acuerdo con la memoria y la estimativa).

Sin embargo, en ambos casos se incurre en confusión. Si se confunde la analítica del abstracto con los distintos objetos sensibles, se pierde el nivel del conocimiento intelectual. Si se mezcla esa analítica con las distinciones generalizantes, no se avanza en orden al conocimiento de la realidad, sino en comparación con la amplitud de la potencia intelectual”<sup>61</sup>.

La esencia de una cosa sensible aparece de modo muy distinto cuando se objetiva y cuando se abandona el límite mental, lo cual no quiere decir que se conozcan cosas distintas sino que se conocen de distinto modo: “en tanto que los objetos pensados remiten a lo real, son verdaderos, es decir, conocen real o verdaderamente lo real, valga la redundancia. Sin embargo, el conocimiento intencional, justo en tanto que limitado, sólo accede aspectualmente a la verdad de lo real”. En cambio, “al abandonar la intencionalidad se accede a lo real en su propia principialidad, lo cual es inaccesible al conocimiento intencional. El conocimiento intencional, que versa sobre lo real, ‘llega’ a lo real: por así decir,

---

<sup>61</sup> J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, pp. 397-398.

lo ‘toca’ e ‘ingresa’ en la realidad de lo real, pero no accede a ella sin restricciones o exhaustivamente en tanto que no conoce la índole principal de lo real, pues el principio de lo intencional no es lo real conocido por el objeto, sino la operación”<sup>62</sup>.

En resumen, mediante el conocimiento objetivo se pierde la actividad, el ser y la causalidad: el movimiento se piensa como paso de la potencia al acto, lo que implica “suponer” la sustancia dos veces: antes y después del movimiento – el movimiento mismo, en cuanto acto de lo que está en potencia, no puede ser objetivado precisamente por no ser una quiddidad– y se “supone” también el acto de ser, que evidentemente no es quidditativo. Así tenemos las dos nociones de esencia y acto de ser, pero separadas y distantes; ¿qué le falta a la esencia para ser real y no meramente pensada? La solución, desde el pensar objetivo, es volverla a pensar, pero ahora como existente, como no sólo en la mente: es la noción de ente, o sea, de “lo que existe”, de lo que está no sólo en la mente sino también en la realidad, o “lo que no se limita a ser ante la conciencia”<sup>63</sup>.

Mientras no se abandone la presencia mental, la esencia es el objeto propio del entendimiento humano y, por tanto, lo primero que se conoce. Por eso los textos tomistas son, en ocasiones no coincidentes, porque unas veces afirman que “aquello que primariamente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente”<sup>64</sup>, y otras, en cambio, “el objeto propio del entendimiento es, en efecto, la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación”<sup>65</sup>. Es sabido que santo Tomás, como muchos autores medievales, distingue entre el objeto propio y el objeto propio en el presente estado; el primero es –dice– el ente, mientras que el segundo es la esencia de los seres sensibles. Sin embargo esta distinción no soluciona el problema, ya que, en la realidad, lo que existen son hombres “en el estado presente”. Por eso, en otro texto explica con más detalle: “el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material, que se abstrae de las imágenes. Y como lo que una facultad cognoscitiva conoce primaria y necesariamente es su objeto propio, puede colegirse el orden con que conocemos lo indivisible, de su relación con dicha esencia”<sup>66</sup>.

Tenemos, por tanto, que el objeto propio del entendimiento humano en el estado presente es la esencia de las realidades sensibles, y que este conocimiento es el primero, y es primero “necesariamente”, ya que el objeto propio no puede no ser lo primero conocido. Si el conocimiento intelectual comienza por la abs-

<sup>62</sup> J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, p. 39.

<sup>63</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 302.

<sup>64</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 5 y a. 6.

<sup>66</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 8.

tracción y el acto de ser no se conoce de este modo, no es fácil admitir que lo primero conocido es el ente, ya que el nombre de ente se toma del acto de ser, no de la esencia<sup>67</sup>.

Las dificultades se multiplican y no es extraño, pues el conocimiento objetivo no es apropiado para conocer el acto de ser. Ya hemos leído que dicho acto no es quiditativo y que, por tanto, no puede ser objetivado. Por eso es preciso preguntarse de nuevo: ¿cómo se conoce?<sup>68</sup> Porque una cosa es clara: con el pensamiento no se puede salir del pensamiento más que intencionalmente, pero, como advertían ya los medievales, el *esse* “intencional” no es el *esse* real.

---

<sup>67</sup> Una opinión contraria se encuentra en Millán-Puelles: “para que pudiese haber una abstracción en la cual se alcanzase alguna esencia y ningún *actus essendi*, sería preciso que una esencia así aislada fuese aprehensible con independencia del concepto del ente, lo cual no cabe porque este concepto está incluido en cualquier otro concepto y porque en él la esencia y el acto de ser se encuentran dados en recíproca conexión”; A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, p. 157.

<sup>68</sup> Explicando la distinción entre objeto formal propio y objeto formal adecuado en santo Tomás, Polo la interpreta del siguiente modo: “aquello que plantea el que yo tenga conceptos, no en tanto que son el concepto de árbol o de piedra, sino en tanto que es concepto, evidentemente trasciende la determinación de todos los conceptos, puesto que explica la universalidad no en tanto que se vaya a diversificar en el concepto de árbol o en otro concepto, sino que explica la conceptualidad misma. Explica el que se tengan conceptos al margen de que sean de esto o de lo otro... Aquello que hace posible que yo tenga conceptos eso es lo trascendental. Y eso que hace posible que yo tenga conceptos, y que es por lo tanto el fundamento intrínseco de todo concepto, aquello desde lo cual todos los conceptos son abarcados, eso es lo que se llama *ser*, el *ente en cuanto ente*, el “*on e on*” que decía Aristóteles”; L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 284-285. Sobre la importancia de este texto volveremos más adelante.

## II

### EL ACTO DE SER Y LA ESENCIA

#### 1. La advertencia del acto: el abandono de la objetividad

El conocimiento objetivo, intencional, es válido, pero no es el conocimiento de la realidad en cuanto real sino en cuanto conocida. Apoyándose en santo Tomás, Polo lo ha expresado de un modo gráfico cuando afirma que el fuego pensado no quema o que la vaca pensada no da leche, es decir, que si el fuego pensado lo proyectamos más allá del pensamiento y decimos de él que es real, su existencia no será más que una existencia pensada (y sus quemaduras también), lo mismo que la leche de la vaca será una leche pensada que no alimenta<sup>1</sup>.

De ahí no puede concluirse, como hace Kant, que la existencia no es un predicado real; la conclusión será, si acaso, que no es un predicado esencial ni una propiedad del objeto pensado. Pero bien mirado, lo que debe concluirse es que la existencia no es ningún predicado porque los predicados pertenecen al modo de pensar la realidad, en este caso al juicio, mientras que la existencia sólo puede ser real. Dicho de un modo más directo: “es preciso concentrar la atención hasta advertir que el conocimiento del acto es el tema de la persistencia del acto. La *posición* del acto advertido es posición extramental. La prioridad del acto es el acto como persistencia, su valor existencial. El acto no es una sublimidad especulativa de cualquier tipo. Sin más, el acto advertido es el acto como existencia [...]. Por eso, conocer el acto significa acto. El acto como existencia es, sin más, lo conocido como acto”<sup>2</sup>. La existencia, el ser, el acto, no se “piensa”, no se objetiva, sino que se advierte, y su advertencia no es ninguna idea sino el propio acto. Esto quiere decir, por tanto, que el ser no requiere “sujeto” de ningún tipo, y que no es “recibido” por nada porque no sólo no lo necesita, sino porque, si hubiera que admitir un sujeto, el acto estaría de sobra pues el sujeto ya existiría, incluso aunque dicho sujeto fuera simultáneo con él. Y además dicho sujeto estaría “supuesto”, o sea, no sería más que una idea.

---

<sup>1</sup> “No calienta el calor que está en el entendimiento, sino el que está en el fuego”; Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 22, a. 12.

<sup>2</sup> L. Polo, *El ser*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1965, p. 149.



¿Qué decir entonces del acto –del ser– si sólo cabe advertirlo pero no pensarlo? En el texto que acaba de citarse se describe como “persistencia”: carece de notas o predicados, pero puede describirse –como hace Polo–, sin recurrir a un “sujeto”, como “comienzo que ni cesa ni es seguido”. La pregunta inmediata sería: ¿comienzo de qué?, o sea, ¿qué es lo que comienza? Pero esta pregunta es, precisamente, la que lleva a la idea de ente, es decir, la de un supuesto o sujeto “anterior”, no en la realidad sino en la mente: comienza el ente porque el acto es el acto de una esencia a la que pone en la realidad.

Lo que sí se advierte, al advertir el ser, es que se trata de un ser creado y, por tanto, dependiente del Creador, y ello porque el ser advertido no es acto puro. “El carácter de criatura no puede ser algo añadido a la criatura; ha de ser la criatura en tanto que no consumada *en sí* [...]. Y por eso [la creación] se puede llamar relación; no en cuanto añadida, o como un accidente, sino como respecto al primer principio de identidad [Dios]: como estricta relación de dependencia respecto de él, propia de aquello que no puede ser consumado”<sup>3</sup>. Dicho de otro modo, de acuerdo con la terminología clásica: “la criatura no es sustancia y, además, creada”<sup>4</sup>.

La descripción del ser como “principio que ni cesa ni es seguido”, no es más que la expresión de su falta de consumación, o sea, de su finitud. Polo lo explica así: “la persistencia no es consumada en tanto que creada o *ad extra*, lo cual, en la descripción que suelo dar de la persistencia –el acto de ser creado: comienzo que ni cesa ni es seguido–, equivale también al no cesar [...]. Según esto, la persistencia no es terminada o ultimada; pero tampoco es una continuación indefinida, pues eso no es acto de ser”<sup>5</sup>.

¿Por qué al ser creado se le puede llamar “persistencia”? “Si se abandona la suposición, el principio de no contradicción [el acto de ser del universo] deja de estar obligado a excluir la oposición contradictoria [con fórmulas como “el ser no es el no ser, o “no es posible ser y no ser simultáneamente”], y esto significa *persistencia*: acto primero que persiste. Describo el persistir como el principiar primero –suelo hablar de *comienzo*– que *ni cesa ni es seguido*. Nótese que si un primero, un acto de ser, comenzara, pero cesara, sobrevendría la nada, el no acto, y ello es propiamente lo contradictorio. Si no contradicción significa criatura, y criatura comenzar a ser, comenzar a ser es no contradictorio en tanto que

<sup>3</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Euns, Pamplona, 1997, p. 254.

<sup>4</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 254.

<sup>5</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 250-251. En nota a pie de página explica que “su no consumación no puede entenderse como continuación indefinida, sino como vigencia respecto del Origen”, o sea, como dependencia. Si no consumación significara continuación indefinida, no dependería sino que sería autosuficiente.

no cesa y en tanto que no es seguido, porque si es seguido, es seguido por algo distinto del ser y, por tanto, deja de ser”<sup>6</sup>.

La criatura comienza, puesto que es creada; pero si no persistiera, si la creación fuera, como dicen Ockham y Descartes entre otros, poner en la realidad sólo instantáneamente, de modo que se requiera una creación continuada para que siga existiendo, en realidad no se habría creado nada, ya que el instante no es real sino mental: un corte en el tiempo –un tiempo sin tiempo– que además exige “suponer” la preexistencia del tiempo y negar, por consiguiente, de modo indirecto, la novedad de la creación, o sea, la creación misma. Por eso Polo afirma de modo drástico: “el *ex* de la existencia (*existere extra*), no es un *sub* de subsistencia, ni un *con* de consistencia, sino un *per* de persistencia; la criatura existe en tanto que persiste”<sup>7</sup>.

Describir el ser extramental como principio persistente equivale a admitir su dependencia de Dios y su condición de criatura, pues “el principio es el ser. Ser no quiere decir *resultado*. La *constitución* tiene que ver con el modo de ser, o mejor, con el *fieri*. Pero lo que estamos advirtiendo, lo trascendental, es el ser como principio. El ser como principio equivale por lo tanto a los primeros principios, no a las causas predicamentales que son la esencia. Vale tanto decir que el principio es el ser, como decir que el ser son los primeros principios. Pero en el caso de esta segunda afirmación no podemos eliminar el plural. Lo cual quiere decir que hay diversos sentidos de lo principial o de lo primero. De entrada no son lo mismo exactamente el principiar y el principio. Del principio decimos que tiene varios sentidos. Pues bien, uno de ellos es el principiar. Si pensamos la criatura podemos hacerlo en estos términos: el ser de la criatura es el principio en tanto que principiar [...]. El ser creado ha de concebirse como pura principiación, mejor, como un principiar, una novedad radical. De aquí se sigue que el principio como principiar no es el principio en sentido absoluto. Esta proposición es muy clara si se considera que el principio como lo absoluto no principia. Principiar es propio de lo que comienza radicalmente. Pero el Origen, Dios, no comienza”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 246. Santo Tomás explica el comienzo de un modo gráfico: “es menester decir que en cualquier cambio se requiere que haya algo común entre cada uno de los términos del cambio... En la creación, en cambio, no hay nada común con alguno de los modos antedichos. No hay, en efecto, ningún sujeto común existente ni en acto ni en potencia. Tampoco el tiempo es el mismo, si hablamos de la creación del universo, ya que antes del mundo el tiempo no existía. Se encuentra, sin embargo, que hay algo común sólo en nuestra imaginación, en cuanto que nosotros nos imaginamos un tiempo común a cuando el mundo no existía y a después de que el mundo fuera producido en el ser”; Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 2.

<sup>7</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 247.

<sup>8</sup> F. Haya, “Totalidad y causalidad en Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), p. 711.

Por eso, otro modo de describir el ser, que puede ayudar a advertirlo, es el siguiente: “la persistencia se entiende como actividad en tanto que visión metafísica del movimiento. La existencia creada es el movimiento”<sup>9</sup>.

A su vez, el movimiento se describe como “la realidad de la secuencia del antes y el después”<sup>10</sup>. Antes de pasar a explicar esta expresión es preciso tener en cuenta que “la proposición ‘la existencia creada es el movimiento’ carece de sentido mientras no se abandona la suposición. La llamada sustancia primera es un móvil supuesto, incompatible con la primordialidad activa del movimiento [...]. De aquí se desprende directamente la necesidad de purificar el movimiento de la idea de cambio; lo cual sólo tiene sentido, dicho sea de paso, fuera del campo de la imaginación”<sup>11</sup>. Esto implica que la definición clásica del movimiento como “acto de lo que está en potencia en cuanto que está en potencia”, debe ser abandonada, porque confunde cambio y movimiento e impide advertir el ser; más aún, supone la sustancia ya constituida y en “acto primero”<sup>12</sup>.

La realidad de la secuencia del antes y el después no es temporal, no se lleva a cabo en el tiempo, como si el tiempo preexistiera, ni exige admitir la idea de duración –más aún, esta idea debe desecharse–, sino que, una vez abandonado el pensar objetivo, tiene un sentido muy preciso.

Ya se ha dicho que la creación no tiene lugar en el tiempo. Esto quiere decir que el ser creado carece de toda anticipación: “antes” del ser no significa nada, y menos aún señala al Creador. El “antes” del que se habla al describir la persistencia es, precisamente, esa carencia. El “después” no significa que ha transcurrido un tiempo que comenzó en el “antes”, sino la ganancia radical, o sea, la persistencia, el ser. “La dualidad indicativa que se llama tiempo extramental, es la distinción entre la ausencia de anticipación que se llama antes y la ganancia radical que se llama después. La ganancia radical se corresponde estrictamente con la ausencia de anticipación; y no es exterior a ella porque es su admisión [...]. el tiempo extramental no es una línea ni un proceso racional, no aparece

<sup>9</sup> L. Polo, *El ser*, p. 155.

<sup>10</sup> L. Polo, *El ser*, p. 163.

<sup>11</sup> L. Polo, *El ser*, pp. 155-156.

<sup>12</sup> “Polo rechaza de modo tajante la trascendentalidad de la sustancia. La sustancia es lo que se concibe como lo consistente o culminante en sí mismo. Eso es algo que pertenece a los objetos del conocimiento, porque no se puede pensar (operativamente) sin concebir algo como *lo mismo*, es decir como uno, o como lo mismo que ello mismo. El ser como principio, en cambio, no es consistencia, porque no culmina, no es en sí, no es un resultado, sino un persistir; persistir que por lo tanto sólo cabe entender como referencia a Otro, es decir al ser como identidad. Si no hay referencia a Dios, entonces hay soledad de la criatura, es decir, consumación, resultado, culminación en sí, y eso es justamente lo contradictorio”; F. Haya, “Totalidad y causalidad en Polo”, p. 713.

supuesto, ahí delante, en presencia; el antes no es un requisito. La ausencia de demora indica el después”<sup>13</sup>.

“Antes” no quiere decir “antes del después”, y menos aún “antes de [...] cualquier otra cosa”. Antes indica que la creación es *ex nihilo*, que el ser es un comienzo, sin presupuestos de ningún tipo. “Después” es la persistencia, pero bien entendido que “la persistencia no tiene nada que ver con la idea de duración y debe distinguirse realmente del antes temporal, lo cual exige que éste no se anticipe ni se demore”<sup>14</sup>.

Estamos describiendo el ser; por tanto no se está indicando que el ser del universo sea temporal; el tiempo como “medida del movimiento”, tal como lo entiende la tradición aristotélica, no tiene nada que ver con lo que aquí se está describiendo. Es decir, no se está negando la temporalidad del universo, por ejemplo, sino que se está tratando del ser, de su descripción tal como se advierte al abandonar el límite mental. El tiempo, se ha dicho reiteradamente, no debe “suponerse” como algo previo al ser, o como un “recipiente” del modo en que lo entiende Newton. Por el contrario, “crear no es llamar a ocupar un puesto en la serie temporal de los entes. A la existencia creada no le corresponde ser producida en el seno de una estructura temporal previa, sino el carácter de persistencia, del cual el propio transcurso del tiempo depende. Un tiempo previo es un simple absurdo”<sup>15</sup>.

Todo lo dicho hasta este momento se refiere al ser; pero ¿qué papel desempeña la esencia?; ¿qué es realmente la esencia? Si no es el recipiente o receptor del acto de ser, ¿cómo debe ser entendida?

## 2. La esencia

Una visión simplificada de lo que se suele entender por esencia, y de su relación con el acto de ser, propia de algunos manuales de metafísica aristotélico-tomista, podría resumirse del siguiente modo: Dios crea simultáneamente el ser

<sup>13</sup> L. Polo, *El ser*, p. 162.

<sup>14</sup> L. Polo, *El ser*, p. 162. “En el orden de la esencia (analíticamente) dar el ser indica la forma, y la forma es dada a algo (*forma dat esse*). Sin embargo, crear no es dar la forma a algo, sino dar el ser de una manera radical. La noción de radicalidad indica no estar precedido por algo que pueda recibir. Precisamente porque no hay lo que pueda recibir, el acto de ser creado es la fundamentación de todo lo que se llama criatura en sentido distributivo. Las criaturas co-causales requieren la analítica del acto de ser creado. Tal analítica remite al acto de ser creado de una manera radical (no como el huevo a la gallina). El acto de ser creado no es precedido: es un comienzo”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 265.

<sup>15</sup> L. Polo, *El ser*, p. 166.

y la esencia; la esencia, antes de existir, estaba en la mente divina (las ideas eternas), pero al recibir el acto de ser da lugar al ente; la esencia, al hacer que el ente se incluya en un género, limita al acto de ser. Por eso la distinción ser-esencia marca la distinción entre Dios y la criatura, pues Dios es el Ser por Esencia y la criatura, en cambio, “participa” del ser en un grado mayor o menor que viene determinado por su esencia.

Como se ha visto ya, esto plantea el problema de la relación entre el acto y la esencia. La esencia es potencia que debe ser actualizada por el acto de ser; pero esta relación es entendida unas veces como causalidad eficiente, otras como causalidad formal y, en algunos casos, como una relación trascendental.

Cuando se “advierde” el ser extramental, es decir, cuando se abandona el pensar objetivo, se ve que esta “explicación” es sólo eso, una explicación, una teoría, una construcción racional para tratar de resolver una serie de dificultades que sólo se plantean si la esencia se objetiva y el acto de ser se “supone”, es decir, cuando cada uno se piensa como “lo mismo” y luego se afirma que no son dos cosas (*res*) ni dos objetos pensados (el ser no es concebible), sino que forman una unidad.

La noción de potencia aparece en Aristóteles para dar razón del movimiento —propriadamente, del cambio—, sin tener que admitir que es meramente aparente, como sucede en Parménides, o que, como en Platón, impide que el mundo sensible sea “realmente real”. Por eso la potencia se concibe como relativa al acto y dependiente de él; sólo puede conocerse por el acto, y sólo puede darse en un ser en acto; la única prioridad de la potencia sobre el acto es temporal, aunque, en último término, también en este sentido tiene que haber un acto puro anterior a toda potencia.

Sin embargo esta teoría da lugar a muchas dificultades a las que no es posible encontrar una solución adecuada, de las que ya se ha hablado. En cambio, desde el abandono del límite mental es preciso afirmar que “aunque la potencia depende de la persistencia no es preciso salir de ella para estudiarla. Sólo de esta manera no se supone ni la potencia ni el acto: el acto no es anterior ni posterior a la potencia, la potencia no lo anticipa ni lo pospone, y ella misma no está supuesta”<sup>16</sup>. Por el contrario, “el verdadero sentido de la potencia no es poner fin al acto ni postergarlo, sino corresponderse como pasividad con la advertencia de la persistencia del acto. La advertencia del acto no se logra a partir de la potencia, *sino como admisión de la potencia*. La potencia está, de suyo, desprovista de actividad, y además no está supuesta. Por lo tanto, de suyo no se puede admitir: su admisión es la advertencia de la persistencia del acto. No se trata, claro está, de que por el mero hecho de pensar la potencia se haya pensado

<sup>16</sup> L. Polo, *El ser*, p. 149.

el acto, sino de que advertir la persistencia del acto es el modo de admitir la potencia como noción congruente”<sup>17</sup>.

No hay aquí ningún misterio sino todo lo contrario, se trata de algo obvio: advertir la persistencia –el ser– es advertir un acto inidéntico, un acto que no culmina y que, además, carece de antecedente; es decir, se advierte la limitación del acto o, dicho de otro modo, que se trata de un acto potencial, no de un acto puro. Por eso, como acabamos de leer, la admisión de la potencia es la advertencia de la persistencia del acto. La potencia no es distinta del acto porque sea “otra” (cosa, formalidad o lo que se quiera), sino porque el acto es inidéntico.

Desde este planteamiento el “papel” de la esencia cambia notablemente respecto del que suele adscribirse si se la objetiva. De entrada, “podría objetarse que la potencia no es solamente pasividad, sino, justamente, la dimensión de la perfectibilidad. La potencia indicaría la pasividad en el único sentido de una provisional ausencia de perfección, la cual, a diferencia del acto puro, ha de conseguirse en tendencia y progreso. Es, otra vez, la idea de relación trascendental y la alusión a la idea de naturaleza. A partir de la potencia se llegaría a una situación terminal radicalmente superadora de la misma. La pasividad estaría doblada por una dimensión positiva, dinámica, de perfeccionamiento”<sup>18</sup>. Dicho de otro modo: “gracias” a la potencia el ente creado puede perfeccionarse; aunque nunca llegue a lograr la identidad –ser Dios–, la potencia le permite llegar a ser más de lo que es; aunque esa perfección “adquirida” sea sólo accidental, no deja de ser perfección, y ése es, además, su fin y su sentido.

Contra esta interpretación debe advertirse que “entraña la suposición del acto dos veces: como anterioridad y en el mismo momento en que se logra la perfección terminal. En definitiva, la tendencia a la culminación no es la persistencia”<sup>19</sup>. Es decir, se está haciendo del acto el “sujeto” de la potencia, o sea, ahora el acto, en vez de ser lo “recibido”, está haciendo la función de recipiente de la potencia.

Para comprender la composición real hay que partir de un dato elemental, y es que “para que la persistencia no deje de ser persistencia, para que no sea seguida, es menester que solamente se refiera a la identidad [Dios] [...]. Además, precisamente por eso, corresponde a la persistencia admitir una analítica extramental, es decir, una esencia no supuesta, o sea, realmente distinta de ella, y que, no obstante, no es su efecto. La esencia extramental [...] no es causada por el acto de ser del que se distingue realmente; éste no tiene que ocuparse en hacerla ocurrir”<sup>20</sup>, porque el acto de ser no es un complemento de la esen-

<sup>17</sup> L. Polo, *El ser*, pp. 148-149.

<sup>18</sup> L. Polo, *El ser*, p. 150.

<sup>19</sup> L. Polo, *El ser*, p. 150.

<sup>20</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 252.

cia, sino que solamente se refiere a Dios. Un acto inidéntico es un acto potencial y, por tanto, la potencia (la esencia) no es extrínseca al acto, aunque sí es realmente distinta. Puede decirse, entonces, que Dios crea el ser y la esencia, pero siempre que esto no se entienda como dos creaciones distintas aunque simultáneas. En este sentido la esencia no se añade al acto de ser, sino que le pertenece por no ser idéntico, o sea, por ser creado. La distinción real ser-esencia no es, propiamente, lo que distingue a la criatura de Dios, sino una consecuencia de la distinción Creador-criatura.

De aquí se sigue una consecuencia importante que no suele advertirse; y es que “la trascendentalidad del ser como acto no confina o excluye de ese orden a la esencia realmente distinta de él, a la que compete asimismo índole trascendental desde luego por trascender la actualidad [el objeto pensado], pero también en la medida en que, aun siendo potencial por recoger o reunir las posibilidades distintas según las que el acto de ser ‘va siendo’ actuoso –y que por eso dependen de ese acto–, de ninguna manera es esencia real –*ocurriendo* o bien creciendo– fuera del acto de ser o separada de él”<sup>21</sup>.

Si Dios es la Identidad Originaria y la criatura, en cambio, es inidéntica, esta carencia de identidad –en el ser– se inscribe intrínsecamente en ella, y así, si en Dios el ser y el obrar no pueden distinguirse en absoluto, en la criatura necesariamente deben distinguirse realmente, hasta el punto de que su dinamismo (su potencialidad) nunca alcanzará la altura del acto de ser; el sentido del ser creado no es tender hacia la identidad –lo cual sería contradictorio con su condición de criatura–. “El acto de ser creado trasciende con respecto a su esencia potencial, aunque sin separarse de ella, ya que ésta se cifra en las distintas posibilidades de ser actuoso que desde ese acto, y en él, se ‘abren’ o despliegan temporalmente. La actuosidad radical o primera –o como ser– nunca es agotada por ninguna de las posibilidades esenciales y ni siquiera por una pretendida totalidad de ellas –si cupiera totalizarlas–. Con el acto de ser no se corresponde ninguna de esas potencialidades ni su conjunción, que nunca es entera o completa”<sup>22</sup>.

Al no “suponer” el ser ni la esencia, ya no hay que pensarlas por separado sino que, como se ha dicho antes, “la advertencia del acto [creado] no se logra a partir de la potencia, *sino como admisión de la potencia*”. Pero, por eso, “por no ser ajena ni exterior al acto de ser, la esencia potencial que de él realmente se distingue no se opone a ese acto ni es contraria a su actuosidad, sino que equivale a su *dinámica* o *dinamismo*: la potencia esencial es, sin disyunción o escisión alguna, el distinguirse real de posibilidades inherentes a la criatura en tanto que es acto de ser –actuosidad radical, primera (que excluye actos segundos)–.

<sup>21</sup> J. M. Posada, “Trascendencia sin separación”, *Studia Poliana*, 2003 (5), p. 127.

<sup>22</sup> J. M. Posada, “Trascendencia sin separación”, p. 127.

Por eso la esencia potencial se incluye en la primalidad y trascendentalidad del acto de ser a pesar de que de él se distingue realmente”<sup>23</sup>.

La potencia, por tanto, no se “añade” al acto de ser, ni siquiera para limitarlo; la distinción Identidad Originaria-acto inidéntico es equivalente a acto puro-acto potencial.

### 3. La relación entre el ser y la esencia

Lo normal, en las interpretaciones de la doctrina tomista de la distinción real, es buscar el modo de relacionar el ser y la esencia; puesto que ambos son co-principios del ente, parece justificado preguntarse por el “papel” que cada uno de ellos representa y por la relación que guardan entre sí. Hemos visto, por ejemplo, que para algunos el ser era la causa eficiente, porque hace ser a la esencia; otros piensan que la relación es una relación trascendental, ya que la potencia depende enteramente del acto, etc.

Si se abandona el pensar objetivo y se advierte la persistencia, entonces las teorías anteriormente citadas carecen de validez. Teniendo en cuenta lo dicho sobre el acto y la potencia conocidos al abandonar el límite mental, no parecerá extraño el siguiente texto de Polo: “potencia significa para el acto carencia de sí mismo. La consideración de la potencia como tal impide toda comparación de la potencia en el acto. Paralelamente, hay que desechar la idea de relación entre acto y potencia. Ahora bien, esto no quiere decir que potencia signifique *nada* ni que esté ‘aislada’ del acto [...]. La potencia se define como carencia de relación consigo del acto [...]. A la vez, la admisión extramental de la potencia no es un refrendo de la potencia por el acto. La potencia no tiene una positividad propia de que venga dotada por el acto. Su admisión no es un debilitamiento del acto, obligado a alguna tarea, sino precisamente la advertencia del acto. La admisión de la potencia no es determinación alguna, sino la persistencia activa. La

<sup>23</sup> J. M. Posada, “Trascendencia sin separación”, pp. 127-128. Este modo de entender la distinción real no tiene nada que ver con la postura de Grenet, para el que “hay que dejar bien sentado que la composición de esencia y existencia es un caso absolutamente único de composición real. Así, cuando un acto y una potencia ‘ordinarios’, es decir, de orden ‘esencial’, se unen en un compuesto, su unión da un *tertium quid* (alma + cuerpo = animal; blancura + sustancia = blanco); por el contrario, por el hecho de estar la existencia unida a la esencia, no resulta ningún *tertium quid* (la esencia no sufre ninguna modificación, ni aumento, por el hecho de empezar a existir). Kant tenía razón: cien táleros reales no son ciento un táleros”; P. B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona, <sup>3</sup>1973, pp. 86-87, porque “supone” que la esencia es “lo mismo” que es, exista o no.



potencia no se define como nada en tanto se advierte la persistencia, que no se opone a la nada”<sup>24</sup>.

Es fácil advertir que en este texto se rechazan las interpretaciones habituales y más extendidas que han tratado de explicar cómo entendió santo Tomás la relación entre el acto y la potencia, y más en concreto, entre el ser y la esencia. Pero no basta con decir que no existe relación entre el acto y la potencia si, como se ha visto, la potencia es intrínseca al acto de ser. ¿Qué puede afirmarse de la potencia –de la esencia– respecto del ser en el que está insertada?

La respuesta es la siguiente: “la noción de creación abre el camino para interpretar la potencia como análisis pasivo. La potencia es análisis pasivo porque no presupone el acto, es decir, porque el acto no cumple ninguna tarea en orden a ella. A la vez, el acto –creado– no tiene otro análisis que la potencia porque la persistencia no es una emanación ni una relación consigo, sino el enlace causal. Persistir no significa –para el acto– alcanzar un término, sino *comenzar*. [...] Ser causado no es comenzar ahí, para desde ahí lanzarse hacia el Origen, sino comenzar de tal manera que ninguna anterioridad es activa. La Causa incausada, es, rigurosamente, el Ser causal de la persistencia. El acto creado no es un término posterior, es decir, no está lanzado hacia sí mismo”<sup>25</sup>.

No puede decirse propiamente, por tanto, que hay seres *en acto* y seres *en potencia*, o que, a medida que la esencia actúa –mediante actos segundos, por ejemplo–, va disminuyendo porque va “pasando” hacia el acto –como se interpreta normalmente el movimiento–. La potencia –la esencia– es el análisis pasivo del acto de ser, pero ella misma es *dynamis*; no es el acto, pero su pasividad no significa estatismo o fijismo formal, sino la manifestación o expresión de la carencia de antecendencia del acto. El principio o comienzo de lo inidéntico –sin ser él mismo temporal– se manifiesta como un dinamismo plural –no idéntico o unitario– que no culmina nunca, de acuerdo con la persistencia, o sea, con el ser del que depende.

Otro texto ayudará a comprender mejor lo que acaba de decirse: “*el ser como principio no posee unidad*. La actividad del ser no es la actividad idéntica,

<sup>24</sup> L. Polo, *El ser*, p. 152.

<sup>25</sup> L. Polo, *El ser*, p. 153. “Es frecuente decir que no cabe averiguar racionalmente si la creación tiene comienzo o no. Esta ignorancia deriva de pensar que si hay un comienzo temporal tendrá que ser proseguido, puesto que es absolutamente imposible pensar que en una subitaneidad quepa toda la creación; pero, por lo mismo, ignoramos si hay un primer comienzo. Si suponemos que el comienzo es la instantaneidad, resulta que la creación tiene que abrirse más allá de ese comienzo. Si admitimos un primer comienzo, ese comienzo es temporal en el sentido de sustituido por otros. No digo que las interpretaciones de este tipo carezcan de justificación. Si la criatura es temporal, cabe sospechar cosas así. Pero un metafísico no está obligado a seguir admitiendo esa interpretación del comienzo temporal. Repito: no se puede decir que el ser creado sea recibido por algo que ya sea, porque si ya era, no es creado”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 265.

sino solamente –digámoslo así– la actividad *no contradictoria*. Por eso cabe una analítica, pasividad o despliegue, en dependencia de su mismo carácter activo principal. El despliegue analítico pasivo que depende del principio, o despliegue según las causas, es el significado metafísico de lo que llamaré *esencia extramental*<sup>26</sup>. La inidentidad se manifiesta como dinamismo sin culminación porque no es unitario sino un despliegue causal.

Cabe el peligro de no distinguir, teniendo en cuenta lo que se acaba de decir, el ser y la esencia; puede parecer que, en realidad, la distinción sería meramente virtual o de razón, puesto que la esencia no es más que el análisis (pasivo) del acto de ser. Pero se ha de tener en cuenta que, en primer lugar, dicho análisis no es lógico sino real; que además “la analítica no reconstruye ni suspende el principio porque a éste, como actividad, corresponde persistir”; que “la analítica es un despliegue porque depende del ser (la analítica teórica, o simplemente lógica, no depende del ser. Pero sólo de manera impropia es analítica)”; además, “tal despliegue es pasivo y, sin embargo, analítico porque es discernimiento en recíproca referencia de las causas predicamentales (coimplicación) [...]. El despliegue es analítico por ser despliegue según las causas, no llevarse a cabo desde un punto de arranque, sino en el modo de la coimplicación, y por depender de la persistencia”; por último, “el despliegue causal no tiene valor unitario, ni es desde luego, ninguna totalidad. En esta particularidad hay que cifrar, propiamente, su carácter pasivo y su coimplicación. Insisto: la pasividad no es lo opuesto a la actividad, ya que tiene valor causal, sino que se trata de pasividad como analítica”<sup>27</sup>.

Otro modo de expresar esto, que puede ayudar a entenderlo mejor, sin confundir el ser con la esencia, es el siguiente: “lo que en el acto creado es recibido supera metafísicamente a lo que desde él se despliega: lo recibido es acto, lo desplegado son potencias. Lo recibido es la actividad inidéntica que ni se cobra en el despliegue, ni se *agota* en él, de manera que ni cesa en el despliegue ni es seguido por lo desplegado”<sup>28</sup>.

El ser creado es comienzo sin antecedente de ningún tipo. A esto es a lo que Polo llama el “antes”, cuando describe el ser como “la realidad de la secuencia del antes y el después”. Al carecer de antecedente (Dios no es antecedente del ser creado en ningún sentido), no hay punto de arranque; pero esto manifiesta la finitud –la inidentidad– del ser creado, que es creado *ex nihilo*, y que por no culminar depende enteramente del Creador y sólo del Creador.

<sup>26</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, p. 56.

<sup>27</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 55.

<sup>28</sup> I. Falgueras, *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, pp. 96-97.

#### 4. La esencia como analítica causal

La esencia es el análisis pasivo del acto de ser, pero no un análisis lógico sino real. Analizar, en este caso, no es descomponer, en el sentido de distinguir “partes” en el acto, de modo que luego pueda realizarse la síntesis, cuyo resultado sería el propio acto. El acto no se puede descomponer en ningún sentido, porque dejaría de ser. Además, ya se ha visto que el acto no cumple ninguna función respecto de la esencia: no tiene que emplearse en hacerla ser (la esencia no “es”, no es el acto de ser, sino que “ocurre” o se despliega dependiendo del acto), ni en determinar su fin, etc.

El análisis se debe a que el ser carece de antecedente, a que es “comienzo” que no culmina porque es inidéntico. Por eso “el principio de no contradicción [el ser creado] es susceptible de análisis si se admiten las siguientes equivalencias: principio de no contradicción  $\equiv$  acto de ser creado  $\equiv$  comienzo que ni cesa ni es seguido. Nótese que en términos de ser, lo contradictorio es cesar (cesar es dejar de ser; si el ser es acto, cesar es el no acto) y ser seguido (ser seguido, en términos de ser, es ser seguido por el no ser, es decir, equivale a cesar). Ser sin ser seguido ni cesar se llama *persistir* (después: incesante, no seguido, persistente, no sujeto al desgaste del transcurso del tiempo: acto)”<sup>29</sup>.

Por ser creado, por carecer de identidad, el ser, aunque persista sin desgastarse con el tiempo, tiene que dar lugar al despliegue de sus posibilidades —de su actuosidad o actividad—, las cuales no pueden ser iguales o superiores a él, sino múltiples y temporales; pero han de ser también “principios”, aunque no primeros (dependen del *esse*). Por así decir, el ser creado no puede ser el mero persistir, ya que persistir es comenzar y no culminar. La inidentidad del acto se manifiesta en que es potencial, en que desde él se despliega una actividad que carece de unidad o cuya unidad es sólo unidad de orden y, por tanto, extrínseca.

Polo formula del siguiente modo la distinción analítica:

“1) Causa material  $\equiv$  causa incesante  $\equiv$  antes  $\equiv$  lo distinto del comienzo  $\equiv$  el incesante no comenzar  $\equiv$  causa a la que se opone el fin. Nótese: el antes no se opone al después sino que otra causa se opone a él. No se opone al después, *porque es incesante: es la incesante incapacidad de seguir* y comenzar, por lo que no equivale al persistir. Pero justamente por ello su opuesto es el fin, no el persistir (del que es análisis).

2) Causa final  $\equiv$  causa como orden  $\equiv$  causa perfecta  $\equiv$  causa no seguida  $\equiv$  lo no seguido sin ser comienzo. Nótese: el fin no se opone al después porque no es seguido y no equivale al después porque no es comienzo, y se opone al

<sup>29</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, Eunsá, Pamplona, 1994, p. 405.

antes no como después, puesto que el antes es incesante. No cabe decir que el fin comience respecto del antes, ni al revés.

3) Causa eficiente  $\equiv$  causa cuya causa es el fin  $\equiv$  causa conjuntiva o sintáctica  $\equiv$  movimiento físico  $\equiv$  comienzo que sigue, pero es seguido y cesa, o interrumpido o incesante pero seguido  $\equiv$  causa extrínseca o intrínseca [...].

4) Causa formal  $\equiv$  causa uniplural  $\equiv$  la distribución de la eficiencia  $\equiv$  la diferencia interna al fin  $\equiv$  la determinación de la material potencial en cuanto ordenable  $\equiv$  la compatibilidad causal. Nótese: la forma no es causa por ser *una* sola forma, sino en cuanto que es concausa<sup>30</sup>.

Este texto puede parecer ininteligible, pero expresa el sentido de cada una de las causas predicamentales en cuanto concausas, es decir, en cuanto que sólo son causas junto con las otras. Ninguna causa lo es por sí o al margen de las demás, sino que todas causas conjuntamente. Por eso no es adecuado –es una objetivación– hablar de materia, forma, motor y fin; lo adecuado es hablar de causa materia, causa formal, causa eficiente y causa final, porque no “existen” ni la materia, ni formas en acto o subsistentes, ni motores, ni fines.

¿Cómo comprender el sentido de la analítica si no es posible hablar de cada una de las causas por separado sino que, para explicar cada una de ellas es preciso referirse a su con-causalidad respecto de las demás causas? Para poder explicar la causalidad predicamental no hay más remedio que hacer primero el estudio de cada causa y luego explicar cómo “concausan”, por eso cabe el peligro de “objetivarlas” incluso después de haberlas “hallado”; pero no es posible hacerlo de otro modo, porque para “expresarse”, ya sea oralmente o por escrito, hay que “traducir” lo hallado al orden del pensar objetivo, y exponerlo según una secuencia, pues no es posible hacerlo de modo simultáneo. La exposición –muy elemental, por otra parte–, es siempre imperfecta, pero no existe otro medio por el que podamos manifestar lo conocido.

Teniendo en cuenta esta advertencia, empezaremos por resumir lo que se va a decir, en la siguiente expresión, que no debe interpretarse, como se ha dicho reiteradamente, como la identificación del ser con la esencia. Si el acto de ser podía describirse como “comienzo que ni cesa ni es seguido”, su analítica puede describirse del siguiente modo: “comienzo (causa eficiente) que ni cesa (causa material) ni es seguido (causa final)”. Falta aquí la causa formal, pero no es preciso incluirla porque esta causa es “la analítica en cuanto que tal, es decir, el modo de la donación del ser de acuerdo con una distinción interna”<sup>31</sup>. Un ser inidéntico tiene necesariamente que “desplegarse” (si no, sería idéntico), y el análisis de dicho despliegue es la esencia, la potencia incluida en el acto.

<sup>30</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, pp. 405-406 y 408.

<sup>31</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, p. 409.

La causa material suele entenderse como sustrato o sujeto de la forma. Pero de este modo se pierde su sentido causal, ya que el sustrato es lo que permanece en el cambio, lo que es estable y permanente. Además —se dice—, por sí misma es incognoscible ya que carece de forma y lo que objetivamos son, precisamente, formalidades. En cambio, si en lugar de hablar de “materia”, se abandona el pensar objetivo, se descubre que “la causa material es aquel sentido causal que sólo tiene valor temporal”<sup>32</sup>. Si el acto de ser es inidéntico, con mayor razón lo será la esencia, el despliegue potencial que depende de dicho acto; esto quiere decir que “la causa material concurre con las demás, en el modo de introducir cierto desfase o desajuste en la concurrencia entre los principios predicamentales. La causa material desajusta o retrasa la conjugación de los principios activos segundos y derivados, es decir, de las causas predicamentales que analizan la esencia extramental”<sup>33</sup>. Esto significa que se da siempre un “retraso” insuperable en su despliegue, que hace que éste sea temporal (el tiempo depende de la esencia extramental, no al revés), y que el “efecto” de la causalidad predicamental —incluida la tetracausalidad, es decir, la propia esencia—, no sea nunca “terminal”; la esencia no alcanza nunca su fin, no llega a la identidad, nunca dejará de ser un despliegue causal: ni tiende a identificarse con el ser ni llegará nunca a ello. Por eso Polo la describía, en el texto citado, como “causa incesante  $\equiv$  antes  $\equiv$  lo distinto del comienzo  $\equiv$  el incesante no comenzar  $\equiv$  causa a la que se opone el fin” y también como “*la incesante incapacidad de seguir y comenzar*”. El conocimiento objetivo posee el fin (el objeto pensado) en presente, por eso es acto perfecto; lo físico, por el contrario, no lo posee y la razón de que no lo posea es la causa material, que por eso “se opone al fin”; es el “antes” del que nunca se puede desprender, o sea, un antes que nunca se deja atrás porque no es sustituido por un presente o un después, porque “no pasa” a presente, sino que “retrasa” continuamente la causalidad de las demás causas.

¿Cómo se manifiesta este “retraso”? En la teoría hilemórfica aristotélica, la materia está informada por la forma; ahora habrá que decir, en cambio, que la causa formal sufre el retraso en el sentido de no llegar nunca a informar plenamente: la realidad física nunca “llega a ser” actual. De ahí que “ninguna causa formal es actual, cualquiera que sea su concausalidad (más aún, su carácter de causa concausal excluye por completo su actualidad)”<sup>34</sup>. Describirla no es fácil, por eso Polo recurre a su comparación con la “forma”, con lo abstraído al conocer: “la causa formal es el objeto abstracto considerado previamente (*prius*) a su

<sup>32</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, p. 163.

<sup>33</sup> F. Haya, “La exclusión metódica del tiempo en metafísica”, *Studia Poliana*, 2010 (12), p. 80.

<sup>34</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, p. 153.

posesión actual [...]. En cualquier caso, causa formal no es *lo que hay*, sino *lo que era*”<sup>35</sup>.

La concausalidad materia-forma es el hilemorfismo del que hablara Aristóteles, pero ahora entendido de otro modo, pues la causa formal nunca informa plenamente a la causa material debido a la imperfección de ésta última; si ambas causas se agotaran al concausar, la sustancia hilemórfica sería “actual”; pero esta concausalidad es inestable, no puede mantenerse “por sí misma” –nunca es actual–. Por eso, para que la causa formal informe, requiere de otra causa. “El movimiento físico no puede ser explicado ni por la causa formal ni por la causa material ni por la concausalidad de las dos [...]. La materia informada no explica el movimiento: obviamente, no da lugar a él. Sin embargo, explicitar el movimiento es imprescindible, porque sin él la concausalidad de causa material y causa formal o se supone, y se consolida con olvido de su carácter físico, o sucumbe a la inestabilidad”<sup>36</sup>.

Si la causa material se ha descrito como “antes” que no deja de serlo, o sea, “el incesante no comenzar” o retraso, el hilemorfismo nunca es perfecto –por decirlo de algún modo–, sino que es inestable; aparte de que, por su misma naturaleza, la causa material impide la “plasmación” entera de la causa formal. Sólo como objeto pensado, la forma aparece como “perfecta” o acabada, pero ello se debe a la articulación del tiempo, que da lugar al presente, al ahora. Por eso, “el cortar la explicitación [o sea, no hallar la causa eficiente como movimiento transitivo] produce la impresión de que la consideración de lo real ha terminado por consolidación. Así precipita una onto-logía prematura, a la que le corresponde un supuesto temático [...]. El tema correspondiente es la densidad de lo que se llama ‘lo ente’ [...]. ¿Qué puede significar ‘la sustancia *es*’ si la sustancia está supuesta, y a ella se retrae la realidad? La palabra *es* es un añadido superfluo, un signo reduplicativo de lo ya real (de lo que *hay*)”. Por tanto, “explicitar la causa eficiente es irremplazable: aquello que prohíbe su retraimiento involutivo a un sujeto supuesto”<sup>37</sup>. “Pensar” la sustancia como lo completo o perfecto (en su género), que es por sí, es dar por terminada la metafísica, porque el “ente” ya ha sido conocido en su integridad.

Aquí tenemos de nuevo la noción de ente y la explicación de su origen como “sujeto” –en este caso la sustancia hilemórfica–. El ente es el sujeto supuesto. Al hallar la causa eficiente, la sustancia hilemórfica no requiere sujeto alguno, y, al mismo tiempo, impide también que se suponga la causa eficiente, a la que integra en una nueva concausalidad –triple– de causa material, causa formal y causa eficiente: “el movimiento no supone la causa eficiente, la cual *en modo*

<sup>35</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, pp. 152-153.

<sup>36</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, p. 187.

<sup>37</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, pp. 187-188.

*alguna es anterior a él*<sup>38</sup>. Si se habla de causa eficiente extrínseca no es porque esta causa sea “otra cosa” u otro “ente” que influye sobre la sustancia hilemórfica, sino porque no forma parte de la sustancia, o sea, porque no es concausal en el término del movimiento, ya que dicho término o “efecto” es, precisamente, la sustancia hilemórfica<sup>39</sup>.

La causa eficiente es causa del movimiento porque continuamente hace que la causa formal informe a la material, sin llegar nunca a lograrlo por completo. De ahí que sea una “causa conjuntiva o sintáctica”, y un continuo comienzo “interrumpido o incesante”.

Estamos hablando de la causa eficiente extrínseca porque, de este modo, es más asequible comprender el sentido real de la eficiencia. Pero existen también sustancias en las que la causa eficiente es intrínseca: los seres vivos, que ya Aristóteles definía como aquéllos que poseen “automovimiento”.

Por último es preciso hallar la causa final, sin la cual las demás causas no lo serían propiamente. Para centrar el tema empezamos por describirla: “la causa final es la unidad de orden del universo”<sup>40</sup>. La causa final viene exigida por la eficiente pues “para despejar la suposición o cosificación de la causa eficiente, en lugar de compensar el cese de la continuidad [es decir, de pensar la sustancia hilemórfica como ente], conviene explicarlo en términos causales. Explicar el cese de la eficiencia es explicar el porqué de la eficiencia. Pues bien, eso es la *causa final*”<sup>41</sup>.

Las causas predicamentales no carecen de sentido ni pueden oponerse entre sí, sino que causan concausando; sin embargo, como se ha visto, “la bicausalidad es sumamente precaria y tiene que ser explicada por una causalidad superior, la tricausalidad. Pero a su vez, la tricausalidad también es precaria y tiene que ser explicada por la tetracausalidad, porque es su *efecto*. En rigor el universo es tetracausal [...]. El universo es unidad, pero es una unidad muy peculiar, es *la unidad del orden*, porque la unidad de orden es justamente la causa final”<sup>42</sup>.

La esencia real no es una “cosa”, o una “sustancia” cuya existencia se debe al acto de ser, entendido como acto de la esencia o del ente. La esencia es potencia respecto del ser porque es el despliegue o potencialidad que depende de dicho acto. Y así como el ser creado es inidéntico y, por ello, no culmina, me-

<sup>38</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, p. 190.

<sup>39</sup> En cambio, “si se separa la causa eficiente extrínseca del comienzo, el comienzo es antecedido por la noción de motor, que se supone, y la prioridad de la continuidad física se pierde (no es causal, sino un derivado)”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, pp. 229-230, n. 66.

<sup>40</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, p. 229.

<sup>41</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, p. 230.

<sup>42</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 131.

nos aún lo hará la esencia. La unidad del universo no es, por eso, un ente o una cosa acabada, perfecta, inmutable y fija, sino al contrario: es unidad, pero “unidad de orden”. “El objeto es fin poseído; por eso, a la operación intelectual Aristóteles la llama también *praxis teleía*; los actos intelectuales objetivantes son operaciones poseedoras del fin: en cuanto se piensa se tiene ya lo pensado; lo pensado es el fin poseído por la operación. Pero [...] el fin poseído se distingue radicalmente de la unidad de orden, pues la unidad de orden no es el fin poseído, sino que es la causa final, que es real, y además, obviamente, es extramental; la unidad de orden corresponde al universo; eso es la noción de universo, o de *cosmos*”<sup>43</sup>.

Si el fin fuera poseído, el universo sería inteligente, pero no es así; “por eso hacen falta todas las causas, a saber, porque la causa final como unidad de orden ha de ser cumplida, pues se distingue del fin cumplido o logrado. La causa final no es una autoordenación; la causa final es justamente la unidad de orden, cuyo cumplimiento corre a cargo de las otras causas. Y por ello, aunque la unidad de orden se cumpla, nunca se cumple, por así decirlo, de un modo perfecto, porque la pluralidad, o la distinción entre las causas, lo impide. En consecuencia, si las causas que cumplen el orden, no son la unidad de orden, es decir, si hay que distinguir entre la unidad de orden y lo ordenado, entonces el universo tampoco termina en una reflexión, en una autorreferencia de la causa final a sí misma, sino que termina en una concausalidad completa [...]. Y esto es el universo. ¿Cuál universo? El universo físico”<sup>44</sup>.

La distinción real ser-esencia, si no se cosifica, se entiende de un modo congruente, sin necesidad de acudir a la noción de ente, sin hacer del acto la causa de la existencia de la esencia, etc. “Es coherente decir que si el acto de ser es primer principio, la esencia es coprincipiación no primera, o coprincipiación predicamental; y que, por otra parte, es en eso donde reside la distinción, porque el primer principio, él mismo, no es *co*-principio. Se puede hablar de concausas como *co*-principios, pero no de *co*-principios primeros. La pluralización es justamente la pluralización del primer principio; y esta pluralización, congruentemente, tiene que ser según causas, es decir, según distintos sentidos causales, que a su vez son *ad invicem*: no están separados; ninguno de ellos es suficiente aislado; aislado no puede ocurrir, no puede ser real”<sup>45</sup>. Entendida de este modo la distinción real, no puede hablarse ya de ser y esencia como coprincipios del ente, porque entonces el ser dejaría de ser un primer principio; de ahí las numerosas aporías para explicar la relación entre el ser y la esencia a partir de la noción de ente, es decir, cuando se afirma que lo real es el ente, no el ser.

<sup>43</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 422.

<sup>44</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, pp. 422-423.

<sup>45</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 425.



Quizás ahora se entienda, sin que lleve a confusión, qué quiere decirse cuando se afirma que la esencia “no es”, puesto que el ser es el acto, no la potencia: “el ser no realiza actividad ninguna frente a la nada; no le opone un flanco, no la rechaza ni la expulsa de sí. No se incluye tampoco en ella, como en un ámbito previo. El sentido extramental de la nada no está donde se imagina: fuera del ente, al terminarse el ente; ni siquiera se trata de la negación puramente mental del ente. Esta nada obtenida a partir de la suposición no tiene sentido extramental. Metafísicamente, la nada se reduce a la carencia del *es*, carencia no mental, sino extramental, puesto que corresponde a la esencia creada, análisis pasivo de la persistencia. La esencia creada no *es*. Su admisión es la existencia, la posición. Pero la existencia no es la posición *de* algo consistente, una actividad que apoye algo puesto. Sólo si la esencia deja de entenderse como algo radical, para verla en la consideración analítica de una primaria carencia, la nada puede ocupar un lugar en la metafísica”<sup>46</sup>.

Desde la perspectiva del pensamiento objetivo carece de sentido decir que la esencia no es; pero entonces, o se acude a la noción de ente, cuyos co-principios son el acto de ser y la esencia, los cuales tampoco son, puesto que lo real es el ente, o bien habría que admitir que tanto el ser como la esencia son, porque son reales. En cambio, si se abandona la objetividad, lo siguiente tiene un sentido preciso: “si la existencia no es la esencia, la esencia no *es*. Por eso, la esencia no surge *desde* la nada, no se separa de un previo no darse. Una nada de la que surgir, lo mismo que una nada a la que se oponga el ente, no tiene sentido extramental. La ‘positio extra nihilum’ no es una actividad elaborante, o que distancie la consistencia del ser. La esencia no es supuesta por la existencia, sino que es el análisis pasivo de su carácter carencial [...]. Nada no significa no consistencia; nada significa no es, y, por lo tanto, es indiscernible de aquello que se admite cuando se dice que la existencia no es; a saber: la esencia”<sup>47</sup>.

Dicho de un modo más drástico: no hay dos existencias: el ser de la esencia (o la esencia en cuanto esencia), y el acto de ser; pero tampoco es válido hacer del acto de ser el ser de la esencia –como ocurre en la noción de ente–, porque entonces la esencia se rebaja a la condición de “accidente”, o sea, de lo que es por otro. Tampoco puede pensarse “al revés”, poniendo a la esencia como sujeto: “la existencia no es una secuela o un accidente de la esencia, ni su mero ingreso en el orden de la realidad empírica [existencia de hecho] [...]. La actividad no ‘está’ en la esencia. La atención se desvía si se dirige a encontrarla en ella [...]. La actividad creada no es condicionada, o afectada, por la esencia, ni se determina en ella, ni desempeña tarea o función alguna respecto de ella [...].

<sup>46</sup> L. Polo, *El ser*, p. 232.

<sup>47</sup> L. Polo, *El ser*, p. 232.

El persistir que equivale a comenzar es la admisión de la ocurrencia esencial, cuya carencia de anticipación hace superflua toda función de sostenimiento”<sup>48</sup>.

¿No es esta doctrina un error desde su principio hasta su fin? ¿Después de tantos siglos entendiendo al acto de ser y a la esencia como coprincipios del ente –o, según otros, con una distinción puramente virtual o de razón–, no es descabellado descalificar esa teoría? La metafísica de Polo no pretende descalificarla, ni siquiera tacharla de falsa. Polo afirma expresamente que, si no se abandona el límite mental, la noción de ente es necesaria, porque el pensar objetivo requiere siempre de un “sujeto”, por más que este sujeto sea siempre ignoto; más aún, tiene que ser ignoto necesariamente, puesto que no es más que la presencia mental, la cual nunca es dada en presente sino que se oculta (lo dado es el objeto). Pero el pensar objetivo es válido, aunque –como admite también la tradición– limitado. Desde esta perspectiva, lo que Polo propone no es otra cosa que “continuar” la metafísica aristotélico-tomista, proseguirla, lo cual requiere también algunas rectificaciones.

Ayuda a entender lo que acaba de decirse el siguiente texto: “en la intelección [pensar objetivo] a la existencia corresponde lo que he llamado vacuidad. Vacuidad no significa indeterminación. La realidad no se entiende como una idea sin contenido, sino como sustrato y exterioridad. La advertencia del ser, establecida de acuerdo con los caracteres existenciales de persistencia y no contradicción, supera la vacuidad, pero sólo es el comienzo de la investigación sobre el ser. Porque una cosa es la equivalencia del ser y la realidad, y otra muy distinta la equivalencia del *ser* y el *es* en el comienzo. De acuerdo con la distinción de ser e idea, es preciso negar en el comienzo esta equivalencia, que, de admitirse, haría reaparecer el orden ideal [...]. ‘No darse el ser’ [en el pensamiento objetivo] no es, en modo alguno, una idea, sino que indica la advertencia de la existencia en su distinción respecto de la idea. No significa que el ser haya de darse y que, por lo tanto, al no dárselo el propio ente –la idea de ente surge en cuanto se piensa que el ser debe darse– se precisa otro que dé; significa estrictamente que el ser no se da, que no lo *hay* [que no puede objetivarse]”<sup>49</sup>. Cuando se piensa que del acto de ser no se puede decir más que *est*, *est*, *non*, *non*, como vimos al principio, se lo está pensando como “vacuidad”, o sea, como “sustrato y exterioridad”; por eso requiere de la idea de ente y se concluye que la “existencia” es un efecto del acto de ser; más aún, que es meramente empírica.

<sup>48</sup> L. Polo, *El ser*, pp. 235-236.

<sup>49</sup> L. Polo, *El ser*, pp. 229-230.

## 5. Las distintas nociones de “ente”

La noción de ente es muy temprana en la historia de la filosofía, puesto que aparece con Parménides, es decir, con un presocrático; desde entonces no se ha dejado de usar para referirse a lo real, si bien la filosofía moderna prefiere el término “sustancia” –así desde Descartes hasta Hegel, al menos–. Luego reaparece con insistencia en Heidegger.

Aristóteles advierte que “el ente se dice de muchas maneras”, es decir, que no es un término unívoco ni equívoco sino, como se dirá más tarde, “análogo”. El mismo Aristóteles distingue cuatro modos de decir el ente, modos que se mantendrán durante la filosofía medieval en la tradición aristotélica al menos hasta Duns Escoto, para el que “ente” es un concepto unívoco.

Pero, sea o no análogo, no siempre se ha objetivado con la misma operación intelectual y, por tanto, no siempre ha tenido el mismo significado. Además, incluso cuando se dice que es un concepto, tampoco se lo ha entendido del mismo modo; por ejemplo, si según santo Tomás, ente se toma del acto de ser, no es posible que signifique lo mismo que en Aristóteles, pues Aristóteles no descubrió este sentido del acto. Por eso, siquiera brevemente, es oportuno hacer un recorrido por los avatares de esta noción<sup>50</sup>.

Para explicar el significado de “ente” en Parménides, Polo apela a la historia de la filosofía, que se corresponde, con sus más y sus menos, con el ejercicio de las distintas operaciones de la inteligencia. Por eso, piensa, “filosofar es pararse a pensar. Es entonces cuando empieza a notarse un modo de vida creciente, un crecimiento que puede ser vivido, ejercido. Por eso la teoría del conocimiento muestra un estricto paralelismo con la historia de la filosofía y con la temática de las grandes disciplinas filosóficas: la Física, la Metafísica y la Lógica”<sup>51</sup>. Como la primera operación es la abstracción, la filosofía comienza tratando de conocer el fundamento con esa operación: “la inteligencia empieza como empezó la filosofía, por la abstracción. La abstracción es la articulación presencial del tiempo, o la asistencia estática a la unicidad presencial. Esto es Tales y los presocráticos”<sup>52</sup>.

El conocimiento objetivo puede expresarse mediante el lenguaje gracias a los hábitos, que son lingüísticos. ¿Cómo se expresan los abstractos? La respues-

<sup>50</sup> “*El ente se dice de muchas maneras...* En esta capital sentencia aristotélica se contiene, de modo más preciso y radical, la idea de que la realidad –el *ente mismo*– no es completamente aferrable por nuestro pensamiento y, por lo tanto, que el intento de alcanzar su interna estructura se diversifica en una multitud de líneas de acercamiento, a las que corresponden diversos tipos de expresiones lingüísticas”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, p. 148.

<sup>51</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 218.

<sup>52</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 218.

ta es la siguiente: “el primer nivel lingüístico habitual se corresponde con la abstracción. Ese lenguaje da lugar a los nombres (los abstractos son nominales en cuanto que son presentes) y a los verbos (en cuanto que la presencia articula el tiempo) [...]. Ahora bien, nombres y verbos no aparecen disociados, y por tanto, no pertenece a este nivel el verbo ‘es’ como verbo copulativo”<sup>53</sup>. En concreto, “la *physis* es la primera objetivación del fundar en presente. Lingüísticamente [...] la noción de *physis* aparece en Tales como un sentido verbal intrínsecamente unida a un sentido nominal. Es una génesis en la que lo nominal y lo verbal de la génesis coinciden. Tales dice que la *physis* es el agua [...] esto significa dos cosas: en primer lugar que ‘todo’ procede del agua (éste es el sentido verbal, el brotar) [...]; en segundo, que si todo procede del agua, todo ‘es’ agua (éste es el sentido nominal, que suelo llamar consistencial [...])”<sup>54</sup>. Para manifestar esa “coincidencia” entre lo verbal y lo nominal, Polo se refiere al agua como *physis* con la expresión “agua-agúa”, porque así como la unidad “lluvia-llueve” expresa que si no llueve (verbo) no puede haber lluvia (nombre), si no “agúa”, no hay “agua” ya que “aguar” (verbo) es el brotar del “agua” (nombre).

Verbo-nombre es una expresión lingüística del abstracto; pero también puede expresarse de otro modo: “es el participio de presente, o el gerundio estabilizado. *Physis* significa ‘estar fisicando’ [...]. En la noción de ‘estar’ tenemos la presencia; en el ‘lloviendo’ [siguiendo el ejemplo lluvia-llueve], la verbalidad estrictamente vinculada a la presencia”<sup>55</sup>.

Aplicando esto al caso de Parménides, la *physis* debe entenderse así: “dice Parménides: ‘el ente es’. ¿Qué quiere decir ‘el ente es’? Que ‘ente’ es un nombre en intrínseca relación con un verbo: es [...] ‘Ente-es’ significa ‘estar siendo’. El ente está brotando en estricta presencia y por tanto consiste en entidad nominal”<sup>56</sup>. El ente parmeníaco presenta graves dificultades, porque conduce a la unicidad, impide pensar el cambio, etc. Pero, como primera noción de ente, es un hallazgo importante: “éste es el sentido de la abstracción en la filosofía presocrática. La solidaridad intrínseca entre lo nominal y lo verbal es, con todo, genial, y está justificado asombrarse ante ella. Ahora bien, ¿se puede ser menos que esto? Aunque ‘estar siendo’ no es el conocimiento suficiente del ente, es el conocimiento inicial”<sup>57</sup>.

El error, según Polo, consiste en creer que se ha conocido algo con una operación en la que ese conocimiento no es posible. Existe una solidaridad entre operación y objeto pensado que es preciso conocer para comprender qué quiere

<sup>53</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 219.

<sup>54</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 220.

<sup>55</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 221.

<sup>56</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 221.

<sup>57</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 222.

decir un filósofo, y si lo que dice es verdadero o no lo es<sup>58</sup>. Dentro de las diversas nociones de ente, “hay una noción abstracta de ente, y así lo dice Tomás de Aquino: ‘*id quod primo cadit sub apprehensione intellectus est ens*’. El ente en tanto que se objetiva en el nivel abstracto (el ente no se objetiva sólo en tal nivel) ofrece la inseparación nominal-verbal. ‘*Id quod est*’ es la transcripción lingüística. El ‘*id*’ es el sentido nominal del ‘*est*’. Aquí el ‘*est*’ no es cópula alguna, sino verbo. Tomás de Aquino dice que ‘*est*’ es ‘*verbum activum*’”<sup>59</sup>.

Entendido como abstracto, el ente no significa “lo que es o existe”, en el sentido que puede tener en una proposición o como expresión de un juicio. A este nivel no hace falta apelar al juicio, porque entonces no puede ser “lo primero” que aprehende el intelecto; en cambio, si es un abstracto, puede serlo, porque la abstracción es la primera operación de la inteligencia. Esto evita muchos problemas a la hora de comprender esta noción y el modo de objetivarla. Sobre todo, evita pensar que el ‘es’ es un predicado, cuya unión o relación con el sujeto –la esencia– no se acaba de explicar bien. Como abstracto “ente” significa “lo que es”, siendo el “es” el brotar del “lo”, su génesis: “estar siendo”, pero teniendo en cuenta que “estar” es la presencia mental, el acto intelectual, y que “siendo” es la “asistencia estática a la unicidad presencial” correspondiente a la articulación del tiempo. En este sentido, todo objeto abstracto es “ente”, y por eso en él “se vienen a resolver todas las demás concepciones”<sup>60</sup>.

Ya tenemos una primera noción de ente. Pero hay que avanzar porque “el ente no se objetiva sólo en este nivel”, es decir, hay otras nociones más elevadas y perfectas, puesto que corresponden a niveles superiores de intelección.

En la tradición aristotélico-tomista, y en general a lo largo de la historia de la filosofía, no se distingue entre el abstracto y el concepto; Polo piensa que se trata de dos objetivaciones distintas, correspondientes a dos operaciones también distintas. Una de las razones para proponer esta distinción es que el abstracto no es universal y el concepto sí lo es. Si se admite esta distinción, es más fácil comprender por qué se dice que el concepto de ente es un concepto “trascendental”, no un concepto como los demás, pues posee la máxima extensión y, al mismo tiempo, la máxima comprensión. Máxima extensión junto con

<sup>58</sup> “En rigor, cualquier acto intelectual conoce sin error lo que conoce. El error está en sostener que conoce lo que no conoce: que conoce más (menos) de lo que conoce. En el conocimiento que se lleva adelante mediante objetos, o sea, ateniéndose al límite mental, la limitación de lo objetivo no quiere decir que los objetos ‘puedan’ conocer más de lo que conocen y que ‘de hecho’ no lo conocen (por las razones que fueran), porque entonces las operaciones que los poseen no serían plenamente operaciones, sino a medias... En rigor, ninguna operación se equivoca. El error consiste en no commensurar el tema al acto intelectual con que es conocido”; J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, p. 448.

<sup>59</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 221.

<sup>60</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

máxima comprensión es, o bien lo propio de un concepto muy especial, o una contradicción, puesto que si se admite que los conceptos se forman por abstracción, parece imposible formar un concepto sin abstraer nada. Si por abstraer se entiende dejar de lado, separar, ¿cómo puede haber un concepto que lo contiene todo?

## 6. El concepto análogo de ente

Otra característica fundamental de este concepto es que no es unívoco ni equívoco, sino análogo: se predica de todo, pero en parte en el mismo sentido y en parte en sentido diverso. Pero esto no es propio sólo de este concepto; Aristóteles, para explicar la analogía (aunque no use este término), pone el ejemplo de la salud.

Con estos presupuestos podemos ya tratar de comprender cómo se forma este concepto, o si realmente es un concepto y reúne las dos características que se acaban de indicar. La explicación que da Polo parece bastante coherente. Después de citar a santo Tomás, que afirma que el alma humana, por ocupar el último lugar entre las sustancias intelectuales, debe partir del conocimiento sensible para conocer<sup>61</sup>, comenta: “la iniciación sensible del conocimiento ha de atribuirse a la línea de la génesis de la posesión inmanente; a la posesión intencional, en cambio, corresponde la conversión al fantasma: ‘Intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis [...], et intelligit eas in phantasmatis’<sup>62</sup>. Lo primero es propio del agente; lo segundo del paciente. El efecto manifestativo no puede ser producido por la sola virtud del intelecto agente sin el concurso de la sensibilidad. Paralelamente, la representación está abocada a la imagen y sin ella queda indeterminada”<sup>63</sup>.

Este hecho conlleva que, propiamente, no hay concepto sin conversión a la sensibilidad interna: “la razón de la necesidad de la conversión al fantasma es indicada por Sto. Tomás con estas palabras: ‘Si enim intellectus agens haberet in se *determinationem* omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatis’<sup>64</sup>. O lo que es igual, la intelegibilidad en acto de la forma abstracta no es suficiente para causar la manifestación conceptual como una totalidad definida. La forma en cuanto abstracta es universal, y en cuanto universal carece de supuesto y ha de ser conducida a él. La determinación del con-

<sup>61</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 5, ad3.

<sup>62</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad5.

<sup>63</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 171-172.

<sup>64</sup> Tomás de Aquino, *In de anima*, III, 1, X, n° 739 en la ed. Marietti.

cepto no puede ser ultimada según la actualidad del intelecto agente. Por lo tanto, el intelecto agente no es sino causa predicamental del conocimiento”<sup>65</sup>. Dicho de otro modo, más expresivo: “la universalidad sólo puede comparecer-determinada ‘ab extrinseco’ [...]. Sólo de esta manera la forma abstracta, indeterminada y en potencia de multiplicación, encuentra el complemento que le falta para constituirse en el concepto”<sup>66</sup>.

Esta explicación de la formación del concepto está en la base tanto de la teoría de la analogía como de la interpretación de la abstracción a partir de la materia (en lugar de entenderla, como hace Polo, como articulación del tiempo de la sensibilidad interna). En efecto, “¿es posible superar la reducción al fantasma? [...] ¿Puede ser referida la forma inteligible a una determinación distinta de la que es continuativa de la situación conceptual? Para que un intento dirigido por esta vía sea, al menos, congruente, debe someterse sin remedio a una condición, a saber: la renuncia a la determinación conceptual”. Ahora bien, cabe preguntar, “renunciar a la determinación del concepto, ¿no es renunciar a toda determinación; por lo menos, a toda determinación accesible al hombre? [...] ¿Es posible y hacedero renunciar a la determinación conceptual? ¿O se enuncia de esta forma un programa irrealizable de hecho, por cuanto la determinación, de uno u otro modo, siempre reaparecerá al final?”. Polo piensa que en la respuesta a estas preguntas “hay que señalar, por lo menos, un intento de solución de gran envergadura: es la doctrina aristotélica de la analogía del ente”<sup>67</sup>.

La respuesta se encuentra en lo siguiente: “la materia aristotélica, conexas con el conocimiento sensible, es el elemento individualizante de la indeterminación del universal: la actualidad extramental de la forma exige la materia. La indeterminación lógica no pasa del género [...]. Pero a la vez la materia debe eliminarse para que la forma sea pensada; más aún, la eliminación de la materia puede ser gradual. (La teoría de los grados de abstracción es de inspiración aristotélica [...]). En la medida del carácter gradual de la abstracción, la materia se interpreta como indeterminación. La materia prima es la indeterminación pura, aunque es imprescindible para que la especie abstracta esté actualmente, individualmente, en el orden extramental, es decir, para que se determine numéricamente”<sup>68</sup>. Por tanto, por una parte se requiere de la materia, puesto que se parte del conocimiento sensible; por otra, no es posible objetivar una forma si no se la separa de la materia; y, por último, es preciso volver a las condiciones materiales en las que la forma es real, porque, de lo contrario, el concepto quedaría indeterminado ya que es universal mientras que la realidad no lo es.

<sup>65</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 172.

<sup>66</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 173.

<sup>67</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 173-174.

<sup>68</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 174-175.

Lo malo de este modo de entender a la materia como principio de individuación es que la causa formal –entendida ya como forma– tiene que ser subsistente en los seres no materiales (las llamadas sustancias separadas), transformadas, para no confundirse con las Ideas platónicas, en intelectos cuyo acto no es ya el acto sustancial sino la *enérgeia* o acto perfecto correspondiente al acto de pensar<sup>69</sup>. Además, en los seres materiales, “la forma es educida por un influjo exterior. Quien la educa es la causa eficiente. En el límite, la causa final es la forma extramental actual sin necesidad de materia, o separada”<sup>70</sup>.

Estas dificultades no son las únicas, aunque de ellas va a resultar una solución al problema del objeto de la metafísica, o sea, al ente. Porque “la ciencia del ser puede y debe renunciar a la determinación numérica [...]. El ser no es un género. En ello estriba, según el Estagirita, el valor *metalógico* de su carácter trascendental, es decir, la posibilidad de la metafísica como ciencia primera y absolutamente universal. Pero, además, la extramentalidad del ser es inmaterial: el ser no es un género, y la materia no marca su locación extramental. El concepto de ser puede renunciar a la determinación sensible, es decir, ascender hacia la finalidad separada. Mientras no renuncia es, congruentemente, el concepto más vacío [...]. Pero si se renuncia a la locación material, resulta un concepto interminado: no indeterminado sino inacabado, imperfecto en cuanto referido a la simple perfección final extramental [...]. El ser será la causa primera y su conocimiento imperfecto, analógico, se doblará ontológicamente con una doctrina de la participación de la que se excluye la materia, que queda absuelta”<sup>71</sup>.

La analogía resuelve el problema de la unicidad del ente, tal como aparece en Parménides; también evita el panteísmo, pero, al mismo tiempo, plantea uno nuevo no pequeño: ¿cuál es ahora el principio de individuación?, ¿qué es lo que distingue a unos entes de otros si no es el ser? Hay que buscar un principio de individuación que no haga equívoco el concepto de ente, es decir, algo exclusivo de cada ente que lo haga distinto de los demás, pero no hasta tal punto que se pierda la unidad del ente. Esto, sin embargo, no admite una respuesta o una solución más que en el terreno de las formas, a pesar de que son las formas las que permiten establecer los géneros y las especies. ¿Cómo entenderlas para que se evite la equivocidad y sea posible la metafísica, es decir, para que esta ciencia estudie al ente real y no un concepto?

“En Aristóteles la incomunicabilidad es más bien formal: un ente es lo que es por la forma. Las quididades aunque incomunicables no son equívocas porque sólo se individualizan por la materia. En estas condiciones, la analogía es la

<sup>69</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 4, 35 y 36 y *De Spiritualibus Creaturis*.

<sup>70</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 175.

<sup>71</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 175-176.



comparación entre esencias fuera del orden de la causa material. Dicha comparación se establece en base a la siguiente proposición: la forma como fundamento de comunicabilidad no es la forma como fundamento de comparación, sino la forma considerada en orden a la determinación material. A no es nunca igual a *no B*; la comparación entre formas puras no precipita como otra forma pura, pues las formas han de referirse a la causa eficiente o a la materia”; ahora es posible comparar formas al margen de su determinación en la materia porque “en general, comparar formas puras no lleva a la obtención de predicados, porque en este caso ellas mismas funcionarían como materia. Téngase en cuenta que para Aristóteles la forma en cuanto tal no es sujeto de predicación sino que los predicados se dicen del sujeto [...]. La comparación de formas no puede dar un saber abstractivo-predicativo; en la comparación, la unidad de las formas es analógica. Por lo mismo, en la comparación las formas no se constituyen como unívocas ni como equívocas; es decir, la consideración pura del ser de la forma no se consigue en una analítica de la forma como sujeto [...]. La consideración de la forma como determinabilidad en el orden de los predicados, no es la inmaterialidad de la forma como inteligibilidad desde el punto de vista del ser”; de ahí que pueda concluirse que “la unidad trascendental [que hace posible el concepto de ente] no es, *simpliciter*, la determinación material del concepto. Pero, como contrapartida, tampoco es una determinación puramente pensada que el inteligible adquiera o posea en la reflexión lógica. Concepto analógico es concepto inacabado, es decir, referido a una formalidad implícita en el concepto. Una intuición intelectual pura no existe. Bien entendido: porque no hay forma inteligible ‘cogitata tantum’”<sup>72</sup>.

En la analogía el concepto se predica en parte en el mismo sentido y en parte en sentido distinto, pero sin saber –sin conocer– de un modo determinado en qué consiste dicha distinción: cada forma es incommunicable, pero no se sabe por qué, salvo refiriéndola a su causa eficiente y a su causa final.

Aplicando lo dicho al concepto de ente, cabe entenderlo como un concepto en el que, efectivamente, la materia se deja de lado, pero no porque la abstracción consista en prescindir de la materia, sino porque se objetiva la forma (como en todo abstracto y en todo concepto), pero fuera del orden material, es decir, sin conversión al fantasma; se trata, por tanto, de un concepto “inacabado”, imperfecto, porque se refiere a una formalidad implícita: la forma –sea cual sea– como incommunicable en cuanto forma real<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 177-179.

<sup>73</sup> El modo de individuación de las formas espirituales, según santo Tomás, es el siguiente: “la forma que no requiere ser recibida en materia, sino que subsiste por sí misma, se hace individual, precisamente porque no puede ser recibida en otro”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 2, ad3.

Pero si se tiene en cuenta que “la abstracción en sentido propio es el conocimiento directo inherente a la presencia mental, es decir, el conocimiento que suple en presencia al ser [...]. Prescindir, como conocimiento, no es prescindir *de*, es decir, dejar aparte, sino unicidad de la presencia. Abstraer no es extraer – quitar –, ni aislar o purificar –epojé fenomenológica–, sino suscitar la antecendencia en cuanto tal, constituir la unicidad de la presencia [...]. *Sin* la presencia no puede hablarse de conocimiento abstractivo [...]. La presencia suple al ser [...]. Suplir es suponer”<sup>74</sup>. Si esto es así, entonces debe decirse que el concepto de ente no significa “lo que es o existe”, sino, por el contrario, “lo que hay (en presencia y, por tanto, exento de ser)”, ya que “abstraer como conocimiento significa: lo-conocido inherente a presencia, establecido en presencia. La presencia suple al ser; es la mismidad según la cual lo-conocido significa: *lo que hay*; esto es, no conocido *porque* yo lo conozca, ni *porque* exista, sino supuesto en presencia”<sup>75</sup>.

Si se acepta la distinción entre abstracto y concepto, lo que requiere entender a ambos de otro modo a como se entiende en la tradición aristotélica, entonces hay que concluir que el concepto de ente no es, en realidad, un concepto, sino un abstracto, porque, si como hemos leído siguiendo a santo Tomás, “la universalidad sólo puede comparecer-determinada ‘ab extrinseco’ [...]. Sólo de esta manera la forma abstracta, indeterminada y en potencia de multiplicación, encuentra el complemento que le falta para constituirse en el concepto”<sup>76</sup>, la noción de “concepto inacabado” no puede admitirse: sería admitir que la operación de concebir no posee el fin, o no ha logrado del todo su fin, pero eso es imposible porque entonces no habría tenido lugar y no se habría concebido nada. Un acto perfecto, una *praxis teleía*, no puede no poseer el fin<sup>77</sup>.

Un concepto análogo no es un verdadero concepto porque es un “concepto interminado” en el que no es posible detenerse porque no da a conocer lo que ha objetivado (o debería haber objetivado): para “terminarlo” de conocer es preciso referirlo, en vez de a la causa material, a una causa eficiente o a una perfección final extramental –en el caso del ente a Dios–, implícitamente. En la analogía de atribución intrínseca, a un primer analogado en el que el concepto se cumple

<sup>74</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 73-74.

<sup>75</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 72.

<sup>76</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 173.

<sup>77</sup> “Lo que conviene resaltar es, justamente, lo que designo con la palabra *según*: según la actividad (el inteligible); según el inteligible (la actividad): una mutua conmensuración. A esta mutua conmensuración cabe llamarla también, y ésta es la palabra que para la rectificación de la dialéctica propongo, *congruencia*; el pensar es la congruencia según la cual la actividad suscita inteligibles; a la vez, según el inteligible, esa actividad es medida como tal actividad, de manera que el inteligible no *sobra* –ni falta– respecto de la actividad: el ajuste entre ambos es la congruencia intrínseca del acto de pensar”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 181.

plenamente; en la analogía de proporcionalidad las formas se comparan entre sí por referencia a una de sus propiedades.

Incluso admitiendo que se tratara de un concepto, las dificultades aumentarían, porque se trataría de un concepto que no “seguiría” a la operación de abstraer sino formado de otro modo; por ejemplo, como hemos leído a partir de las interpretaciones de algunos tomistas sobre la *separatio*, como fruto de un juicio, uniendo al sujeto lo que le está unido en la realidad, es decir, uniendo el *esse* a la *essentia*.

Además, “según su primitiva acepción, que [...] parte de Aristóteles, trascendental significa lo más universal: lo universalísimo. Este modo de entender lo trascendental se aplica, por lo pronto, al ente por ser más universal que los géneros supremos y por ser lo primero que se concibe [...]. Sin embargo, esta formulación hay que considerarla con cuidado, porque conceder carácter real a lo transcategorial o ‘al primero de los conceptos’ parece una extrapolación. Es demasiado trivial considerar que trascendental significa el concepto supremamente universal, o que se puede predicar de todo, pues concebir no es lo mismo que juzgar”<sup>78</sup>. Esta dificultad se encuentra en los textos de santo Tomás, como aquéllos en los que dice expresamente que “ente” se puede aplicar o predicar también de las ideas (entes de razón), y de las negaciones y privaciones, que no existen más que en la mente: “lo verdadero no es más extenso que el ente, pues el ente, tomado en cierto sentido, se dice incluso del no ente, en cuanto el no ente es aprehendido por el intelecto. Por eso dice Aristóteles en su *Metafísica* que la negación o la privación del ente se dicen entes de algún modo; y Avicena dice también en su *Metafísica* que no puede formarse un enunciado si no es del ente, pues todo aquello de lo que se forma una proposición es necesario que sea aprehendido por el intelecto”<sup>79</sup>. Por más que “ente” se diga del no ente, de las negaciones y las privaciones, el ser, en estos casos, no es real, y la esencia tampoco. Estamos, entonces, ante un concepto, pero cuya “analogía” está muy cercana a la equivocidad<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 71.

<sup>79</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1, ad7.

<sup>80</sup> “Hay que saber que, como dice Aristóteles en el libro quinto de la *Metafísica*, el ente en sentido propio se dice doblemente: de un modo, que se divide en los diez géneros; de otro modo, que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ellos es porque, por el segundo modo, puede decirse ente a todo aquello sobre lo que puede formarse una proposición afirmativa, aunque esto no ponga nada en la realidad; por este modo las privaciones y las negaciones se dicen entes, así decimos que la afirmación es opuesta a la negación, y que la ceguera está en el ojo. Pero, por el primer modo, no puede decirse ente sino a lo que pone algo en la realidad. Por eso, por el primer modo, la ceguera y similares no son entes”; Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 1, 3.

Por eso Polo añade: “a mi modo de ver, este planteamiento, en primer lugar, es lógico; y, en segundo lugar, oscila entre el concepto y el juicio. Se suele decir también que en el juicio el predicado es más universal que el sujeto. Pero entonces los trascendentales no son sujetos. Es discutible que los trascendentales sean universalísimos o predicables de todo, porque la sustancia no se predica de nada, y de ella se predicen tan sólo los accidentes. La teoría de la predicación no traspasa el orden predicamental. Por tanto, detenerse en el juicio y sostener que hay predicados que son más universales que los predicamentos, o que son universalísimos, distorsiona el estudio de la operación judicativa. Por otra parte, sostener que la conversión de los trascendentales se entiende como conversión de los juicios universales afirmativos (todo *A* es *B*, todo *B* es *A*), estropea la lógica de la predicación y se acerca a la tautología”<sup>81</sup>. El ente no puede ser el sujeto de unos predicados –el ser y la esencia, las propiedades trascendentales–, porque no sería trascendental ni universalísimo: los predicados serían más universales que el sujeto.

“Ente”, como concepto análogo, incluiría en su comprensión cualquier formalidad –sea del tipo que sea– en cuanto real (ya sea real *in rebus naturae*, posible o meramente pensada, como las negaciones y el no-ente). De este modo su extensión sería universalísima, porque incluye en sí no sólo “lo que es”, sino también “lo que no es”; lo inmutable y lo cambiante; lo perfecto y lo imperfecto, etc. O sea, lo “común” a todo ente (lo “concebido”) sería, no la existencia real, sino la formalidad considerada como existente, en cualquier sentido en que pueda entenderse la existencia.

Hay más problemas que no vamos a discutir ahora<sup>82</sup>. Con lo visto es suficiente para poner en duda que el “ente” sea un trascendental, y que sea un “concepto” predicable de todo lo real, e incluso lo primero conocido, porque “el uno se entiende como la indivisión del primer trascendental, que sería el ente. Pero propiamente el ente admite distinción, pues entendido como *id quod est* tiene un doble sentido: nominal y verbal. Si se admite que esa dualidad no afecta a la unidad del ente, se repone la noción presocrática de *physis* o la noción parmenídea de ente. En cambio, si se acepta la distinción real tomista entre acto de ser y esencia, el ente pasa a ser, a lo sumo, una noción secundaria: algo así como una

<sup>81</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 72. De hecho santo Tomás afirma que Dios –Ser por esencia– no es sustancia porque está sobre todo género: cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 6, ad2. Esta tesis se explica con el siguiente argumento: “en el género de la sustancia, aquello que tiene el ser perfectísimo y simplicísimo se dice medida de todas las sustancias, como lo es Dios. De ahí que no es necesario que esté en el género de sustancia como contenido, sino sólo como principio, poseyendo en sí la perfección del género como la unidad en los números”; Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 2, ad3.

<sup>82</sup> Pueden estudiarse en L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 54 s.

unión de esencia y ser que no elimina la distinción real, la cual es más primaria”<sup>83</sup>.

## 7. La teoría de los grados de abstracción

Es frecuente, entre algunas corrientes tomistas, hablar de “grados de abstracción”, e indicar que el concepto de ente se concibe sólo en el tercer grado. Algunos textos de santo Tomás –ya citados– son el fundamento de esta teoría, recuperada en el siglo XX sobre todo por Maritain. Para defender esta doctrina es imprescindible aceptar que la abstracción es una operación que admite “grados”; esto, sin embargo, presenta una dificultad, a saber, que las operaciones intelectuales son actos perfectos y no pueden ejercerse “a medias” o con mayor o menor intensidad.

En realidad es Aristóteles quien sienta las bases de esta teoría; por eso no está de más repetir –añadiendo algunas frases que antes suprimimos– un texto de Polo que da razón de su origen: “la materia aristotélica, conexas con el conocimiento sensible, es el elemento individualizante de la indeterminación del universal: la actualidad extramental de la forma exige la materia. La indeterminación lógica no pasa del género. Recuérdese que los géneros son incommunicables, es decir, no completamente indeterminados. Aristóteles nunca asimiló la indeterminación pura de Demócrito. Por eso, para él no cabe ciencia del individuo (los géneros no pueden determinarse hasta el uno numérico; el individuo no es, en rigor, un predicable; en la mente no se da la sustancia primera). Congruentemente, la materia representa la determinación extramental (no lógica) del universo [...]. Pero a la vez la materia debe eliminarse para que la esencia sea pensada; más aún, la eliminación de la materia puede ser gradual [...]. En la medida del carácter gradual de la abstracción, la materia se interpreta como indeterminación. La materia prima es la indeterminación pura, aunque es imprescindible para que la especie abstracta esté actualmente, individualmente, en el orden extramental, es decir, para que se determine numéricamente”<sup>84</sup>.

No hace falta un examen muy detenido para darse cuenta de que en esta teoría falla algo, pues no es posible que la indeterminación pura (la materia prima) sea principio de individuación en algún sentido; más bien habría que concluir

<sup>83</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 74-75.

<sup>84</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 174-175.

que es la forma la que determina a la materia, la cual está en potencia para recibir todas las formas<sup>85</sup>.

La teoría de los grados de abstracción presenta, por tanto, más inconvenientes que las ventajas que se esperaba obtener de ella. Por eso es preciso revisarla y tratar de comprender qué hay de verdad en ella y qué es lo que, en cambio, es falso.

De entrada, “la teoría de los grados de abstracción ofrece dos inconvenientes. Ante todo, es demasiado lineal. La prosecución [del pensar, o sea, el ejercicio de nuevas operaciones superiores] implica que se ha notado la insuficiencia de las intenciones abstractas. Pero la historia de la filosofía muestra con claridad que esa insuficiencia no ha sido advertida de una manera fácil ni única [...]. En segundo lugar, la teoría de los grados de abstracción se construye sobre el supuesto de que las formalidades matemáticas son un segundo grado de abstracción inferior y subsumible en el tercero, que se distingue en positivo (conocimiento metafísico) y negativo (lógica). Esto es hoy insostenible (en rigor, es insostenible desde Platón) [...]. Además, no se puede decir que la lógica es un tercer grado de abstracción negativo. La llamada lógica extensional se obtiene por generalización negativa, lo mismo que la matemática. Pero la lógica extensional no es todo lo que se conoce bajo la denominación de ‘lógica’. Hay una lógica distinta de la lógica extensional, que está en la línea de la razón, y que no debe llamarse negativa”<sup>86</sup>.

No hacen falta argumentos –que los hay y numerosos–; basta recordar que la geometría se ha desarrollado de tal modo que hoy no puede decirse que trate del espacio tal y como lo entiende la geometría de Euclides (el espacio imaginado, aunque algunos autores lo han tomado como real); primero porque existen geometrías no euclídeas, es decir, espacios no euclídeos; segundo porque se incluye, como una cuarta dimensión, el tiempo, y además porque no emplean, normalmente, sólo tres dimensiones, sino que las dimensiones se multiplican (espacios “n” dimensionales) según las “necesidades”; ¿un espacio “n” dimensional que incluye el tiempo, es fruto de la abstracción a partir de la imaginación o de las intenciones de la memoria y la cogitativa? Lo mismo puede decirse del álgebra; los “tipos” de números han aumentado considerablemente; no sólo hay números enteros, naturales, racionales, irracionales, etc., conocidos desde anti-

<sup>85</sup> “Puesto que la materia considerada en sí misma es indeterminada, es imposible que individualice a la forma, excepto en la medida en que es susceptible de distinción. En efecto, la forma no es individuada por el hecho de ser recibida en la materia, sino en cuanto que es recibida en *esta materia* o en *aquella*, distinta y determinada *espacial* y *temporalmente*. Pues la materia no es divisible a no ser por la cantidad... En consecuencia, la materia se convierte en esta materia en cuanto determinada espacialmente”; Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, q. 4, a. 2.

<sup>86</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 232.

guo; los hay también imaginarios, complejos, etc., que no se obtienen por abstracción. La matemática se ha “separado” tanto de la sensibilidad, que es imposible imaginar o buscar un modelo imaginativo que se corresponda con sus desarrollos. Con frecuencia se traduce en un puro formalismo, desligado enteramente de la sensibilidad.

¿Qué operaciones de la inteligencia se corresponden, entonces, con la matemática, la lógica, la metafísica, etc., si no es la abstracción? Responder a esto es tanto como desarrollar toda una teoría del conocimiento; pero no es éste el lugar, ni tampoco es la intención que se persigue. Lo que sí queda claro es que “la cuestión planteada se refiere a la operación de abstraer: ¿las operaciones siguientes son nuevas y superiores abstracciones? Es la teoría de los grados de abstracción. Según esta teoría, hay que aceptar que el intelecto agente ha abstraído desde el principio (o sea, de la fantasía) más que lo objetivado por la primera operación. Esta hipótesis no parece correcta porque no explica por qué la primera operación es limitada. En consecuencia, hay que rectificar la teoría de los grados de abstracción, es decir, no llamar a las siguientes operaciones abstracciones de superior grado. Paralelamente, las nuevas y superiores especies no son abstractos: se abstrae de las imágenes, no de la primera operación (o de su objeto), que no es una operación de la imaginación [...]. Las nuevas operaciones son grados (niveles superiores), pero no son abstracciones”<sup>87</sup>.

Si se admite que abstraer es separar de la materia, como ésta admite diversos significados y puede entenderse, por analogía, de diversos “sujetos”, entonces se corre el peligro pensar que, según sea la materia que se deja de lado o se separa, se ha incrementado el nivel o el grado de abstracción. Pero no es así; ya se ha dicho que abstraer es “articular el tiempo”, y por eso es la primera operación intelectual, pues sólo así es posible poseer el objeto en presente, la presencia en presente. “El tiempo que se articula no es el tiempo de la imaginación ni el tiempo como sensible común, sino una nueva objetivación del tiempo en que aparecen las intenciones de antes y después. Es importante advertir que la objetivación del tiempo es plural. El tiempo se objetiva de distinta manera según los niveles cognoscitivos”<sup>88</sup>. Como se ha citado anteriormente, “la abstracción es la articulación presencial del tiempo, o la asistencia estática a la unicidad presencial”<sup>89</sup>.

Con esto volvemos a la *separatio*; si no es un tercer grado de abstracción, ¿cómo debe entenderse?

<sup>87</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 234.

<sup>88</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 205.

<sup>89</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 218.

## 8. La *separatio* y el conocimiento del acto de ser

Después de todo lo visto, tanto en autores tomistas como en la metafísica de Polo, puede concluirse que el acto de ser no puede ser objetivado y que, por tanto, no existe un concepto del *esse*. Sin duda ésta es una de las razones por las que no es fácil llegar a conocer la distinción real ser-esencia.

En los textos de santo Tomás en los que habla del conocimiento del ser y del ente –en unos usa el término *separatio*, en otros, en cambio, abstracción–, sitúa este conocimiento en un tercer nivel, distinto del método de la física (primer grado de abstracción) y el de la matemática (segundo grado). En este tercer nivel se conocen, dice santo Tomás, aquellas cosas que, siendo o no materiales, no requieren de la materia para ser. También hemos visto que la interpretación más extendida acerca de qué es la *separatio*, es la que la identifica con el juicio, pues en esta operación intelectual se une o separa el sujeto y el predicado, según que el juicio sea afirmativo o negativo. También se habla de grados de *separatio*, pues con esta operación se conocen cosas muy diversas.

Pero el juicio no parece que sea la operación indicada para conocer el acto de ser, aunque en ella se afirme la existencia del sujeto<sup>90</sup>. Al tratar sobre la existencia de Dios, santo Tomás hace notar que una cosa es afirmar que Dios existe y otra conocer su ser. Podemos saber con certeza –dice– que Dios existe, pero desconocemos su ser, porque el ser de Dios trasciende completamente la capacidad de la inteligencia humana. Esto no ocurre sólo en el caso de Dios, porque lo que conocemos mediante el juicio no es nunca el acto de ser, sino que algo existe o no existe; el *esse*, como se ha repetido, no puede conocerse mediante el pensar objetivo, porque no es una quiddidad. La cópula, en los juicios, indica la verdad del entendimiento, el ser veritativo, no el ser extramental<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> “El ser se dice triplemente. De un modo se dice ser a la misma quiddidad o naturaleza del ente... De otro modo se dice ser al mismo acto de la esencia... Del tercer modo, se dice ser a lo que significa la verdad de composición en las proposiciones, según que ‘es’ se dice cópula; y, según esto, está en la inteligencia componente y dividente cuanto complemento de sí, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia”; Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, ad1.

<sup>91</sup> “La palabra *ser* tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir (*actum essendi*) y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto. Tomada la palabra *ser* en el primer sentido, no podemos conocer el ser o existencia de Dios, como tampoco conocemos su esencia; pero sí en el segundo, porque sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios al decir *Dios es o existe* es verdadera, y esto lo sabemos por los efectos, como hemos dicho”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad2.



Además es oportuno recordar que “los objetos que se convierten al conocimiento sensible son exclusivamente los de la abstracción, no los proscutivos”<sup>92</sup>, lo que quiere decir que las realidades no sensibles no pueden conocerse ni mediante la abstracción ni con el concepto (tal y como lo entiende santo Tomás, es decir, incluyendo la conversión al fantasma, salvo que se trate de un concepto análogo, en cuyo caso sólo proporciona un conocimiento inacabado). Con esto se quiere insistir en que la abstracción –aunque se admitieran grados en ella–, no es suficiente para conocer el acto de ser<sup>93</sup>.

¿Cómo debe entenderse entonces la *separatio*? La interpretación de Polo puede resumirse así: si por *separatio* se entiende “la independencia de las nociones respecto del conocimiento sensitivo”, “dicha *separatio* sería sólo intencional en los objetos proscutivos, y un acceso a la realidad en la prosecución extraobjetiva racional. El nivel superior de dicha *separatio* se cumpliría en los hábitos de la razón y, de modo eminente, en el hábito intelectual de los primeros principios, superior a los hábitos racionales [...]. Con el *intellectus* habitual se accede al ser extramental sin dejar de entender solidariamente que es creado”<sup>94</sup>.

Este modo de interpretar a santo Tomás tiene una base que es preciso poner de manifiesto. Es cierto que santo Tomás pensaba, siguiendo a Aristóteles y una larga tradición, que “nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales”<sup>95</sup>, pero esto no quiere decir que no admita otros tipos de conocimiento; en concreto, conocimientos no objetivos. Porque si el acto de ser no puede objetivarse, pero puede conocerse, es preciso admitir algún acto –distinto de las operaciones– mediante

<sup>92</sup> J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, p. 374.

<sup>93</sup> “Pretender entonces apresar la existencia en un concepto es querer retener el agua en un cesto de mimbre. Todos los esfuerzos de los filósofos en este sentido se han visto abocados al fracaso. A lo más que se llega es a metamorfosear la existencia, a transformarla en un producto extraño que no retiene de la verdadera existencia más que el nombre; es la que llaman existencia ‘significada’ o conceptualizada, y que hace posible establecer sobre ella la célebre proposición de Cayetano: *existentia non existit*. Pero esto es monstruoso; ¿cómo puede no existir la existencia?... De cualquier manera que se mire *existentia est extra genus notitae, extra genus conceptus*”; J. García López, “El conocimiento de la existencia”, *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras*, 1963 (21), p. 20 (<http://hdl.handle.net/10201/21759>).

<sup>94</sup> J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, p. 374, n. 22. “En cualquier caso, la distinción real no se mantiene si todo acto es actual. Dicha distinción sólo se puede conocer rigurosamente si se abandona el límite mental. Tomás de Aquino habla de *separatio*. Aquí se sostiene que la *separatio*, en sentido estricto, es el abandono del límite mental. Si no se detecta y abandona la actualidad, de modo que se elimine su extrapolación, no cabe distinguir realmente la esencia del ser”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 118, n. 122.

<sup>95</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1.

el cual pueda conocerse. En concreto, santo Tomás pensaba –también de acuerdo con Aristóteles–, que los primeros principios se conocen mediante un hábito: el hábito que lleva ese mismo nombre: *habitus principiorum*.

Ahora es preciso volver al texto de la Suma Teológica, paralelo al del *In de Trinitate*, en el que explica cómo se conoce el ente: “hay cosas que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ente, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las sustancias inmateriales”<sup>96</sup>. Este texto podría interpretarse, en relación con el citado anteriormente, como no añadiéndole nada propio, o sea, como si, a partir de lo material, se pudiera conocer, por analogía, lo que puede existir sin la materia; en concreto, siguiendo el ejemplo que pone santo Tomás, las sustancias inmateriales. Pero esta interpretación no resuelve el problema de cómo se conoce el acto de ser, porque no se puede abstraer ni objetivar. Más aún, cuanto más se abstrae más se aleja la inteligencia del conocimiento de lo que existe sin la materia, como explica santo Tomás<sup>97</sup>.

Por eso, la interpretación de Polo parece bastante concorde con los textos tomistas: “el conocimiento habitual de los primeros principios es el conocimiento del ser como trascendental, y el ser como trascendental o primero es el acto de ser. El conocimiento del acto de ser es habitual, no objetivo. En Tomás de Aquino hay alguna indicación sobre esto; por ejemplo, cuando habla de la *separatio*. La *separatio* es el modo como se puede llegar al acto de ser o mantener la intelección más allá de lo sensible. Por tanto, o la *separatio* es algo de tipo místico (como el uno plotiniano), o bien tiene que existir un acto cognoscitivo superior a los actos que conocen objetos, y eso es un hábito”<sup>98</sup>.

Estudiando las diversas formulaciones del primer principio que han dado distintos filósofos a lo largo de la historia, Polo hace ver que la de santo Tomás no coincide con la aristotélica. Esto puede parecer sorprendente, porque fre-

<sup>96</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad2.

<sup>97</sup> “Averroes cuenta, en III *De Anima*, que un tal Avempace sostuvo que, por el conocimiento de las sustancias materiales, y según los principios de la verdadera filosofía, podemos llegar a conocer las sustancias inmateriales. Pues como nuestro entendimiento es capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría nuevamente abstraerla. Y siendo imposible prolongar este proceso indefinidamente, debería llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial. En esto consiste entender la sustancia inmaterial. Esto sería cierto si tales sustancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como sostenían los platónicos. Pero si no se admite esto y, en cambio, se supone que las sustancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a la esencia de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia espiritual. Por tanto, por las cosas materiales no podemos conocer perfectamente las sustancias inmateriales”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 88, a. 2.

<sup>98</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 219.

cuentemente santo Tomás remite a Aristóteles. Pero, una vez descubierto el acto de ser, es normal que las diferencias, aunque no indicadas explícitamente, sean manifiestas si se profundiza en el texto tomista. Concretamente, Polo hace ver que “lo que llamo formulación conceptual de la contradicción no la entiende Tomás de Aquino como la oposición más aguda de todas. Según el Aquinate, la primera noción que forma nuestro intelecto es la de ente; al formarla, puede formar la de no ente y, comparándolas, se da cuenta de que son contradictorias. Desde luego, esta formulación no es la del libro IV de la *Metafísica*, ni tampoco la conceptual, sino que sienta una nueva tesis sobre el pensar: nuestro pensamiento puede funcionar según oposición pura, según contradicción. Pero entonces, lo que conocemos –y eso sería el principio de contradicción–, es que el primer opuesto excluye al otro [...]. Tomás de Aquino sostiene que primero pensamos el ente, luego el no ente, y al compararlos entendemos que son incompatibles [...]. ¿Es una formulación lógica del principio de contradicción? En rigor no lo es, sino una explicación de la tesis de la inmaterialidad del entendimiento humano, capaz de enfrentarse con la pura negación. El principio de contradicción en Aristóteles es un principio de unión relativa, mientras que la oposición contradictoria es un principio de exclusión entre sí de nociones pensadas [...]. Admitida la trascendentalidad del ente, el pensamiento la ratifica, pero, nótese bien, siendo él más amplio que ella”<sup>99</sup>, puesto que piensa también el no-ente.

Una objeción inmediata a la interpretación de Polo consiste en hacer ver que santo Tomás no habla nunca –ni con la terminología de Polo ni con otra distinta– de lo que Polo entiende por “abandonar el límite mental”. En realidad hay que decir que esto no lo ha hecho santo Tomás ni ningún otro filósofo, aunque son numerosos los que han “detectado” dicho límite. En el caso de santo Tomás, decir que admite el conocimiento habitual tiene justificación, no sólo porque afirme que los primeros principios se conocen mediante un hábito (y admita la existencia de hábitos intelectuales), sino también porque, en algunos casos, lo dice explícitamente. “El tratamiento usual de los hábitos intelectuales no insiste en su carácter cognoscitivo. En algunos pasajes de Tomás de Aquino, más bien dispersos, más concentrados en la *Secunda secundae* (al tratar del conocimiento profético y del conocimiento del bienaventurado), el carácter temático del hábito, como conocimiento en acto, parece destacarse. Pero eso no pertenece al cuerpo de la doctrina de Tomás de Aquino; la doctrina normal es que los hábitos intelectuales se asimilan a la facultad y son perfectivos de ella”<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 193-194.

<sup>100</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 178.

Por tanto, cuando Polo interpreta la *separatio* como un acto no objetivo, no está haciendo violencia a los textos, aunque esté entendiéndolos de modo distinto a como se ha hecho tradicionalmente; en la tradición tomista no se habla del conocimiento habitual, pero sí se admite que no existe un “objeto” correspondiente al acto de ser, y que dicho acto puede ser conocido.

Santo Tomás, para distinguir la abstracción de la *separatio*, indica el siguiente criterio: “entre las cosas que pueden estar divididas o separadas según el ser, más que abstracción tiene lugar la separación”<sup>101</sup>. Como normalmente se interpreta que la *separatio* es un juicio, la conclusión suele ser que “el conocimiento de las cosas tal como son en la realidad, es decir, con todos los elementos que las constituyen –ser, esencia y accidentes– se realiza mediante juicios que, presuponiendo la simple aprehensión de esas realidades, van más allá, refiriéndolas expresamente a su existencia concreta”<sup>102</sup>. Pero no es tan sencillo ni simple obtener esta conclusión; en primer lugar porque no existe un concepto ni un abstracto del acto de ser; además, como añade el mismo autor que se acaba de citar, “al estudiar la abstracción vimos cómo la inteligencia, partiendo siempre de lo sensible, obtenía un resultado que no estaba totalmente exento de materia: la abstracción total prescinde de la materia individual, pero no de la sensible común; la abstracción formal excluye la materia sensible, pero considera una forma accidental con materia inteligible. El proceso abstractivo, por tanto, no culmina en la consideración de las realidades que pueden ser sin materia. Santo Tomás lo expresa con un ejemplo: ‘la sustancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede ser sin cantidad. Por lo que considerarla sin la cantidad pertenece al género de la separación más que al de la abstracción’”<sup>103</sup>. La abstracción conoce quiddidades, mientras que la *separatio* permite conocer “realidades”: “santo Tomás concluye que la *separatio*, como vía que conduce a la consideración de lo que está o puede estar separado de materia, es el método propio de la metafísica [...]: ‘hay un tercer orden de objetos de ciencias especulativas que no dependen de la materia para ser, porque nunca son en materia, como Dios y los ángeles, o porque pueden ser sin materia aunque en algunos

<sup>101</sup> Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, II, q. 1, a. 3.

<sup>102</sup> F. Ugarte Corcuera, *Fundamentación crítico-metafísica de la esencia*, p. 155. Una postura contraria la encontramos en el siguiente texto: “la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio se ordenan los tres al conocimiento de la esencia, y no salen de ese plano mientras el entendimiento no trascienda su propio objeto, mientras proceda pura y simplemente como entendimiento... Todo lo que se expresa en términos de conocimiento intelectual tiene esto de particular: que no supone necesariamente la existencia de un correlato objetivo. Es ésta una señal de la espontaneidad e independencia del entendimiento, que no se limita a recibir, sino que forma también en su seno contenidos nuevos”; J. García López, *El conocimiento de la existencia*, pp. 22-23.

<sup>103</sup> F. Ugarte Corcuera, *Fundamentación crítico-metafísica de la esencia*, p. 155.

casos lo sean y en otros no, como sustancia, cualidad, potencia, acto, uno y muchos [...] de los cuales trata la metafísica”<sup>104</sup>.

Insistir en que todo el conocimiento humano, necesariamente depende del conocimiento sensible porque comienza por la abstracción, y en que la noción de ente –por ser la primera conocida– tiene que ser conocida de ese modo, lleva a conclusiones que, de ningún modo, se encuentran en los textos tomistas. Por ejemplo:

“ciertamente la noción de *ens commune* se adquiere en la simple aprehensión pero mediante una abstracción peculiarísima, que no es total ni formal, porque las determinaciones individuales que se dejan fuera en estos dos modos de abstraer están también incluidas bajo la noción de ente.

Si fuera el resultado de una abstracción total, ente se convertiría en un género y, en consecuencia, las realizaciones particulares de esta noción supondría la adición de una diferencia (específica) extraña al género. Pero esto no es posible porque nada puede añadirse al ente: no hay nada al margen del ser.

La noción de ente tampoco es producto de la abstracción formal, pues aunque el ser sea una cierta forma –más aún, ‘la actualidad de todas las formas’<sup>105</sup>–, es algo muy distinto de las formas accidentales que se obtienen según este modo de abstraer”<sup>106</sup>.

Si abstraer, en la tradición aristotélico-tomista, es separar de la materia, ¿cómo admitir una abstracción “peculiarísima” en la que no se separa nada, es decir, en la que no se abstrae nada? Con esto se quiere llegar a la siguiente conclusión: en principio puede parecer que la propuesta de Polo –su modo de interpretar la *separatio*– es peculiar o extraña, pero tiene, sin embargo, muchas ventajas, no siendo la única ni la menor que coincide con santo Tomás en atribuir el conocimiento del *esse* al hábito de los primeros principios. Tanto más si se tiene en cuenta que, según Polo, no puede ni debe atribuirse un acto de ser a cada “realidad” sensible, sino que el acto de ser del universo es único<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> F. Ugarte Corcuera, *Fundamentación crítico-metafísica de la esencia*, p. 156. El texto citado es: Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, II, q. 1, a. 3.

<sup>105</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad3.

<sup>106</sup> F. Ugarte Corcuera, *Fundamentación crítico-metafísica de la esencia*, p. 157.

<sup>107</sup> En este punto Polo se aparta de la tradición aristotélica y tomista. Para santo Tomás, “esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei”; Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 3, ad2. La razón de esta tesis poliana se expondrá más adelante.

### III

## EL ENTE COMO *IDEA SIMBÓLICA* Y LA METAFÍSICA COMO CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS PRIMEROS

### 1. Lo trascendental, el uno y lo universalísimo

Después de un recorrido por distintas teorías e interpretaciones del pensamiento de santo Tomás sobre la noción de “ente”, es preciso detenernos al menos un momento en qué se ha entendido por “trascendental” en la tradición clásica y medieval.

Está claro que la noción de ente ha tenido distintos significados a lo largo de la historia, pues el ente de Parménides no es el de Aristóteles, pero éste último tampoco coincide exactamente con el de los autores medievales, especialmente con santo Tomás, porque la distinción real *esse-essentia* era desconocida hasta entonces. Posteriormente, ente pasa a significar de modo distinto, por ejemplo en Duns Escoto y en Suarez. Además, como se ha visto, en santo Tomás permanece un fondo aristotélico que no fue corregido: es el tema de la sustancia como lo propiamente ente.

En lo que sí hay conformidad en estos filósofos –entiendan el ente de un modo u otro– es que el objeto de la metafísica o filosofía primera es “el ente en cuanto ente”. Pero la noción de ente, entendida primero como *arché*, pasa luego a convertirse en un concepto muy especial –trascendental, suele decirse– que además es lo primero que se concibe (y por tanto es el objeto propio del entendimiento) y en el cual se resuelven todas las demás concepciones del intelecto.

¿Por qué hay unanimidad en considerar al ente en cuanto ente como el objeto propio de la metafísica? La respuesta no deja lugar a dudas: porque es un concepto transcategorial y universalísimo, hasta el punto de que, pensemos lo que pensemos, todo lo concebimos como ente, incluidas las negaciones, las privaciones e incluso el no-ente. “Metafísica y lógica son ciencias enteramente universales por cuanto el ámbito objetual de cada una de ellas lo constituye la totalidad de los seres, a la que el logos humano está abierto en principio”<sup>1</sup>. Transcategorial y universalísimo son, pues, términos equivalentes referidos a la noción de ente, pues “la equivalencia puede definirse, tratándose de conceptos,

---

<sup>1</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, p. 11.

como la mutua forma de comportarse de los que con diferente comprensión tienen la misma extensión”<sup>2</sup>.

¿Qué es lo que tienen en común todas las cosas para que puedan incluirse en la noción de ente? Santo Tomás dice que el nombre de ente se toma del acto de ser, o sea, que lo común es el *esse*. Y aquí comienzan los problemas. Porque, ¿realmente el acto de ser es siempre el mismo en todos los entes? Para resolverlo, pues es evidente que el ser de Dios no es comparable con el ser de las criaturas, se dice que el concepto de “ente” es análogo. Pero la dificultad continúa, la analogía no la resuelve de un modo satisfactorio, de ahí que los filósofos hayan tenido que desarrollar todo un cuerpo de doctrina sobre la analogía y sus diversos tipos, doctrina en la que tampoco coinciden, como no coinciden en cuál de esos tipos es el que debe atribuirse al concepto de ente.

La distinción que se debe tener en cuenta para evitar confusiones, y que mientras no se abandone el límite mental no aparece al conocimiento humano, es que el ser de Dios es incomparable con el ser del universo físico, y éste lo es también respecto del ser personal. Ya se ha visto que con el conocimiento objetivo no puede haber ciencia sobre el *esse*; puede demostrarse su existencia, puede afirmarse, pero no es posible “razonar” sobre él porque no es una esencia. Lo más que cabe es “describirlo” como una fuerza o energía que hace ser al ente, un acto que admite grados, de ahí que se hable de “concepto intensivo de ente”. Pero de este modo se siguen sin distinguir realmente los diversos actos de ser: “cabalmente la diferencia que en el caso del ser se da entre lo intensivo y lo extensivo es lo que permite distinguir entre el singular ‘todo el ser’, que es el ser en plenitud, sin merma alguna, y el plural ‘todos los seres’, donde el ser en plenitud está incluido en calidad de miembro de un conjunto, cuyos restantes miembros son, cada uno de ellos, un ser al que algo *de* ser le falta, aunque nada le falte *para* ser [...]. Queda, en suma, bien claro [...] que la metafísica no es ciencia particular [...], y ello por dos razones: a) porque su objeto no es alguno de los entes con exclusión de todos los entes de otro tipo; b) porque ninguna de las ciencias particulares tiene por objeto el ente en tanto que ente”<sup>3</sup>.

La metafísica que tiene por objeto el ente en cuanto ente no es, efectivamente, una ciencia particular, pues en ella se incluyen, como objeto, tanto a Dios como a las criaturas, y, entre las criaturas, la realidad física y el ser personal: “a la luz de esta distinción se entiende bien que la idea de la metafísica como ciencia del ser y de lo absoluto es perfectamente compatible con dos cosas ya distinguidas aquí: a) que el objeto *total* de la metafísica lo es el ser en la integridad

<sup>2</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, p. 13, n. 1.

<sup>3</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, pp. 17-18 y 19. Según esto, la máxima comprensión del concepto de ente sólo puede aplicarse a Dios; sólo por tener la máxima extensión se dicen también entes las criaturas.

de la extensión de su concepto, vale decir, en su irrestricta universalidad; b) que el *principal* objeto de ese mismo saber es lo absoluto, el ser en plenitud, Dios. Por consiguiente, si la distinción entre el objeto total y el principal no se toma en cuenta –lo que no es lo mismo que negarla– y así sólo se habla, pura y simplemente, del objeto, entonces se hace por completo lícito el decir que en el caso de la metafísica el objeto es el ser o, si se prefiere, el ente”<sup>4</sup>.

Polo hace ver que este planteamiento es lógico y que, por consiguiente, mezcla lo real y lo pensado, atribuyendo a lo primero propiedades que sólo corresponden a la operación intelectual, dando lugar a aporías irresolubles. En primer lugar, no sólo los tomistas sino el mismo santo Tomás, no acaban de determinar con exactitud qué tipo de analogía corresponde al concepto de ente. En el *De Veritate* niega que la analogía de atribución pueda usarse para referirse a Dios y a las criaturas; en cambio, en el comentario a las Sentencias y en la Suma Teológica, afirma lo contrario. También hay algunos textos en los que dice expresamente que el concepto de ente no puede aplicarse a Dios. Más: si el objeto de la metafísica es el ente común finito, Dios será sólo “objeto impropio” de esta ciencia; pero si es así, ¿puede decirse que el analogado principal es Dios y las criaturas sólo son entes por participación? ¿No ocurrirá más bien lo contrario, que de Dios se trate de un modo análogo y, por tanto, impropio? Otro tema controvertido es el de los trascendentales: cuáles son y cómo se convierten con el ente, porque santo Tomás dice que en Dios la conversión es perfecta pero en las criaturas no<sup>5</sup>.

Hay muchas más aporías sin resolver; o mejor, resueltas de distintas maneras según los distintos autores e incluso según el contexto en el que santo Tomás trata sobre un tema determinado.

Respecto del origen de la noción de ente, ya se ha visto que las opiniones son muy variadas y, a veces, irreconciliables. Algún autor distingue también entre “abstracción perfecta” y “abstracción imperfecta” porque “lo absolutamente universal, en el sentido de lo absolutamente común, no es abstraíble de una manera absoluta, justo por ser absoluto su modo de ser común. O lo que es igual: la abstracción que conviene al ente en tanto que ente no puede consistir en una plena o perfecta separación mental, y en consecuencia ha de ser una separación mental, una abstracción, no completa, sino imperfecta, inadecuada –por con-fusión o no explicitación–, en correspondencia con la forma en que al concepto del ente cabe añadirle algo que lo contraiga, pues sólo imperfectamente –por mera explicitación– cabe añadir algo a lo que nada puede dejar fuera de su omnímoda comprensión [...]. Se trata de una abstracción que se hace sin excluir, pero que también se efectúa sin distinguir, y justo por no excluir lo

<sup>4</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, pp. 21-22.

<sup>5</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.



diferencial y distintivo –i.e. por retenerlo o mantenerlo, siquiera sea *in confuso*– es imperfecta, mientras que es perfecta la abstracción que excluye de lo común todo lo que posee un valor discriminativo, aunque así no se llega al más alto nivel de predicabilidad”<sup>6</sup>.

Las aporías se intentan resolver haciendo continuas distinciones y matizaciones que, sin embargo, dan lugar a doctrinas particulares, no compartidas por otros. Decir, por ejemplo, que “la abstracción correspondiente a los conceptos del orden trascendental se califica de imperfecta, pese a ser la máxima abstracción por cuanto en ella se llega a lo que es común en grado máximo: no a lo más común de una manera relativa o condicionada, sino a lo absoluta o incondicionalmente común. No cabe, por consiguiente, denominarla imperfecta si así se entiende que le falta algo para alcanzar el nivel lógico supremo, el de la abstracción cuyo término de llegada está dotado de una predicabilidad –y, por lo mismo, universalidad– enteramente irrestricta”<sup>7</sup>, resulta un tanto paradójico o, al menos, desconcertante<sup>8</sup>.

La pregunta inmediata a esta tesis es la siguiente: ¿qué es lo común en grado máximo si el ser creado se distingue más del Ser de Dios que de la nada? Parece que depende del punto de vista o de la importancia que se dé a una distinción o a otra.

“La criatura es distinta del Creador o, como dice Tomás de Aquino, el ser se divide en dos: creado e increado. Por tanto, si se acude a la noción de distinción [que es real] –no a la de diferencia [que es lógica]–, la cuestión es la siguiente: si la criatura se distingue más de Dios que de la nada, o bien, si se habla de nada en tanto que la criatura se distingue de Dios.

Según mi propuesta, el ser creado no es el ser transcategorial, sino distinto de la nada, porque sólo así la criatura es todavía más distinta de Dios. La distinción de ser y nada cede ante la distinción de la criatura y Dios. Precisamente por eso, la criatura no se opone a la nada –como si la nada fuera diferente de ella–, sino que sigue siendo como persistir o bien como co-existir”<sup>9</sup>.

En la metafísica tomista la distinción entre Dios y la criatura se debe a que en ésta se distinguen realmente el acto de ser y la esencia, y en Dios no. Pero

<sup>6</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, pp. 109-110 y 111.

<sup>7</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, pp. 110-111.

<sup>8</sup> Otra dificultad de una abstracción o “separación mental” que “se hace sin excluir, pero que también se efectúa sin distinguir [...] lo diferencial y distintivo”, corre el riesgo de no ser una abstracción sino una “idea general”: “si no se conocen distinciones positivas [reales], sino sólo una colección de diferencias, sólo cabe reunir las en la indiferencia (negando las diferencias)”, puesto que las diferencias también son. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 130.

<sup>9</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 128-129.

“una metafísica y una antropología que tengan en cuenta la creación son más radicales que las que prescinden de ella. Una de las partes de la cuestión es ésta: creación significa que la distinción real entre lo categorial y lo trascendental no es la más radical. Con ello se abre una distinción sin la cual el planteamiento trascendental que propongo no se entiende: es la distinción de la criatura con el Creador [...]. La distinción criatura-Creador no es la diferencia uno-otro. Tampoco tiene sentido decir que la criatura es nada porque su diferencia con el Creador sea total. El error metódico reside en que la noción de diferencia es negativa; en cambio, la distinción es positiva. Si Dios y lo creado fueran diferentes, se podría añadir uno a otro; de manera que la expresión ‘Dios y la criatura’ tendría sentido. Como no lo tiene, si se usa la noción de diferencia, hay que concluir que la criatura es nada, es decir, que no añade nada a Dios.

En cambio, la distinción, por ser positiva, es tanto mayor cuanto más sea la criatura. Por eso, sostengo que la distinción entre metafísica y antropología es trascendental, sin que valga la diferencia entre una y otra [...]. Exponer este asunto es difícil porque el empleo del lenguaje proposicional no es adecuado. La distinción entre juicios positivos y negativos no es válida para tratar la cuestión. Sentar proposicionalmente que el hombre no es Dios, deja por averiguar su distinción. Por consiguiente, es menester encontrar el modo de conocer las distinciones en el plano del ser”<sup>10</sup>.

El punto de vista de Polo es distinto del tradicional y conlleva unas consecuencias importantes, ya que “el sentido trascendental de la distinción no puede ser pensado objetivamente, pues los objetos sólo se piensan en términos de unicidad (como dice Aristóteles, sólo se piensa lo uno). Paralelamente, las diferencias sólo se pueden subsumir en la unidad del ente de manera incoherente [...]. En rigor, cuando se habla de diferencia se toma cada distinto como *lo mismo*, es decir, como un objeto”<sup>11</sup>. Por tanto, si las criaturas son “distintas” de Dios y

<sup>10</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 129 y 130. “Es manifiesto que la expresión ‘Dios y el mundo’ no tiene sentido. La criatura no es *además* de Dios. Tampoco se *puede decir* que sólo existe Dios. Más bien hay que expresarse como Tomás de Aquino: el ser se divide en dos: el creado y el increado. Si es así, no existe la totalidad (o bien, si el ser significa todo, la creación es imposible). Al declarar que el abstracto no es todo lo pensable, la noción de todo es referible únicamente a lo pensable... El concepto nos hace ver que la noción de todo no tiene sentido real, puesto que el uno es en muchos sin que por ello se rompa. No hay un todo universal, sino que el universal es en distribución. Si la universalidad significa su distribución sin ruptura en los muchos, desde la fase inicial de la razón se excluye que el ser sea todo. Desde luego, Dios no es un concepto universal: Dios no es uno *in multis*, pero tampoco el todo. Dios es el *Ipsum Esse*, y todo no significa ser... En suma, la universalidad deshace la confusión entre todo y uno”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 47-48.

<sup>11</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 127 y 130.

“distintas” entre sí (ser del universo y ser personal), la analogía no es el modo apropiado de conocerlas, ya que con ella sólo se repara en las “diferencias”, que son lógicas o pensadas.

Otra consecuencia, que ahora interesa más, es la siguiente: “precisamente porque depende, y la dependencia no colapsa la positividad de la distinción, la criatura es acto de ser [...]. El acto creador de Dios no se distingue de Dios. Pero Dios —el Acto Originario— crea actos. Por eso, la distinción entre los actos de ser creados y el acto de ser increado es la mayor distinción”; esta consecuencia es fundamental porque, como aclara Polo, “la idea de participación no puede hacerse cargo de esta doble distinción” [entre criatura-Creador y entre persona-ser extramental]<sup>12</sup>.

Dicho ya de un modo explícito: la metafísica no estudia el ente en cuanto ente o, mejor, sí lo estudia, pero entonces no distingue suficientemente los distintos actos de ser. Cuando los actos de ser se distinguen, entonces la metafísica se ocupa sólo de los principios de lo físico, mientras que la antropología, que es más trascendental que la metafísica, se ocupa de un ser más perfecto, más dependiente de Dios. Si el ser —el acto de ser— es “unívoco” (ya se ha visto que se entiende como irrestricto en sí mismo) y la criatura sólo se distinguiera de Dios porque su *esse* está contraído por la esencia, es decir, si respecto del acto de ser “Dios y la criatura no se distinguen, la criatura no se distingue de la nada, y si no se distingue de la nada, no se distingue de Dios”<sup>13</sup>.

Ahora será fácil comprender por qué el uno no puede ser un trascendental. Crear de la nada no quiere decir que el ser tenga que “enfrentarse” a ella, o realizar alguna acción para evitarla, sobre todo porque la nada no existe e incluso no puede ser pensada, si es que pensar nada es no pensar, o sea, si, al no haber objeto pensado tampoco puede haber la operación correspondiente. Creación *ex nihilo* significa “dependencia” total y exclusiva de Dios: “precisamente por eso, la criatura no se opone a la nada —como si la nada fuera diferente de ella—, sino que sigue siendo como persistir o bien como co-existir”. “Dios se ‘ocupa’ de la nada para crear: crea ‘fijándose en’ la nada para establecer una distinción superior, es decir, *crea lo que se distingue más de Él que de la nada*. Con otras palabras, nada ‘sirve’ para sentar ‘la mayor distinción’, es decir, la de la criatura con Dios. La consideración metafísica de la nada se reduce a esto. *Nada* es la exclu-

<sup>12</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 132 y n. 137. “La criatura se distingue de la nada, no deja que aparezca o sobrevenga, porque persiste, o bien, porque co-existe de acuerdo con el carácter de *además*. Como la criatura se distingue del Ser Originario, no sólo se dice que es *extra nihilum*, sino también que Dios la crea *ad extra*. La criatura no añade ninguna perfección a Dios (la expresión ‘Dios y criatura’ carece de sentido); por tanto, crearla sería superfluo si la criatura no fuese *extra nihilum*”; p. 131.

<sup>13</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 132, n. 137.

sión completa de que la criatura se distinga más de cualquier otra instancia que de Dios. Dios no crearía si lo creado se distinguiera más de cualquier otra cosa que de Él”<sup>14</sup>.

Ahora no nos movemos en el ámbito del pensamiento, de la objetivación del ser, sino que estamos tratando sobre lo real en cuanto real; por eso, aunque el pensamiento puede formar la noción de ente como la más universal tanto por su extensión como por su comprensión (aunque de un modo “confuso”), debe decirse, sin embargo, que “cabe una pluralidad de sentidos del ser creado, suficientemente distintos, pero no tanto como respecto de Dios. Así, la libertad se distingue del ser principal y es superior a él en tanto que depende más de Dios. Por eso, la libertad se llama trascendental en tanto que depende de Dios, lo cual no impide su co-existir con la persistencia”<sup>15</sup>.

En la metafísica clásica y medieval se habla de un primer principio, el principio de contradicción; también se le llama primer principio al de identidad, pero, en cuanto pensado no se distingue del principio de contradicción. Es una formulación lógica. Ahora, en cambio, es imposible admitir que “el acto de ser del universo sea el principio de identidad. Tiene que ser un primer principio distinto: el principio de no contradicción. Por consiguiente, es menester distinguir el principio de identidad y el de no contradicción, lo que no puede hacerse en términos actuales: objetivamente lo idéntico y lo no contradictorio se necesitan mutuamente, lo que es incompatible con la vigencia entre sí de los dos”, o sea, con la dependencia de la criatura; más aún, “ser persona creada se distingue del Ser Originario, que es exclusivamente Dios, y del ser como persistencia, que no es persona [...]. Persistir significa no dejar que aparezca la nada; *ser además* [la persona humana] es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, *co-ser, co-existir*”<sup>16</sup>.

Lo que está diciendo Polo, por tanto, es que la metafísica no es la ciencia suprema porque no estudia –distinguiéndolos suficientemente– los diversos tipos de realidades. El “ente en cuanto ente” es, como afirman algunos tomistas, la ciencia de un “objeto” confuso o, como decía Polo, inacabado: “tal como arriba se ha dicho, se trata de una abstracción [la del ente] que se hace sin excluir; pero que también se efectúa sin distinguir, y justo por no excluir lo diferencial y distintivo –i.e. por retenerlo o mantenerlo, siquiera sea *in confuso*– es imperfecta”. En cambio, Polo propone distinguir los seres que son realmente distintos: “la metafísica tiene un cierto carácter condicional para la antropología. Esta circunstancia pertenece a la historia de la filosofía. Si el valor trascendental del ser se pretende entender en la línea de la universalidad la investigación acerca de la

<sup>14</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 129 y 131, n. 136.

<sup>15</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 133.

<sup>16</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 137.

co-existencia humana permanece inédita. Pero el valor trascendental del ser se interpreta de esa manera si el límite mental no se abandona, es decir, mientras se supone. Si el ser se supone, el hombre se subordina a él –por ejemplo, como un ente particular–. En cambio, cuando se advierte el valor no supositivo del ser [...], deja de tener sentido la subordinación del hombre al ser que se advierte: *quien abandona el límite, y así advierte los primeros principios, no puede confundirse con ninguno de ellos*<sup>17</sup>.

¿Qué aporta el método, y por tanto la filosofía de Polo, a la metafísica? Principalmente la distinción entre los primeros principios, que son conocidos como reales sin mezclarlos ni confundirlos. Es decir, permite que la metafísica se centre en su tema –los principios de lo físico– y que la antropología sea trascendental y no una “filosofía segunda”. En ambos casos Dios se conoce también de un modo distinto al de la metafísica tradicional.

“En la advertencia habitual de los primeros principios se sienta con nitidez su distinción. En cambio, el conocimiento objetivo de los primeros principios no acierta a distinguirlos con claridad, sino que los confunde. A dicha confusión la llamo *macla*. La macla de los primeros principios es clara en la filosofía griega y, de modo simétrico, en la moderna [...]. Como primer principio el Acto de ser Originario es idéntico sin ser lo mismo, ya que *lo mismo* es descripción de objeto; operativamente sólo se conoce de esa manera [...]. Es inadmisibles que un acto de ser sea *lo mismo* que ese acto de ser. Por eso, también el sentido lógico-objetivo del principio de contradicción es netamente distinto de la persistencia [...]. Por su parte, la causalidad no se puede pensar objetivamente, porque la relación entre dos objetos no es causal. Si ningún objeto es causado, tampoco ningún objeto es causa de otro. Al hablar del primer trascendental –el ente– Tomás de Aquino sostiene que al ente en cuanto ente *non competit esse ab alio causatum*. Esta sentencia se basa en el carácter universalísimo del ente. Pero que el ente sea metacategorial no es suficiente para hablar de universalísimo en sí o en sentido real, sino, en todo caso, para sentar que objetivamente no se puede pensar más allá del ente. Por tanto, la denominación de universalísimo es relativa, no absoluta. Si se pregunta si el ente es universalísimo en sí, no tendríamos ninguna respuesta, salvo si se admite que no se puede pensar nada que no sea *id quod est*”<sup>18</sup>.

Esta macla se comprueba fácilmente; incluso se llega a negar que alguno de los primeros principios sea siquiera un verdadero principio. De entrada se considera que los primeros principios lo son sólo de la demostración y la ciencia, no de lo real; pero además, “cabe decir [...], que el principio de identidad es, en efecto, tan lógico, como, evidentemente, tautológico. En realidad, no expresa

<sup>17</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 152.

<sup>18</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 141, 143.

ningún juicio, porque no es propiamente un juicio ninguna tautología. El principio de identidad se limita a constituir una repetición afirmativa del ente, de donde resulta que no nos sirve para poder hacer ninguna demostración, como tampoco nos serviría para este fin el juicio ‘el no ente *es* el no ente’<sup>19</sup>.

La objetivación de los primeros principios y del acto de ser y la esencia, impide conocerlos –que no es lo mismo que pensarlos–: “si la esencia es *lo mismo* que la esencia, y el acto de ser *lo mismo* que el acto de ser, la distinción real carece de sentido. En rigor, la argumentación de Suárez frente a la distinción real tomista se basa en un objetivismo craso. Si el acto de ser es *lo mismo* que el acto de ser y la esencia es *lo mismo* que la esencia, es imposible que el acto de ser y la esencia sean realmente distintos. *Lo mismo* no puede ser criterio para la identidad ni tampoco para la distinción real. Si la distinción se entiende así, se reduce a una diferencia mental, y hay que negar que sea real”<sup>20</sup>.

¿Esto significa que Polo descalifica la metafísica tomista? Su respuesta es la siguiente: “no se trata de ir más allá de la distinción real de ser y esencia, sino de entenderla mejor, ampliándola –sin suponerla– al ser personal humano (y ascendiendo desde él al Misterio del ser personal divino). Lo cual no quiere decir que Tomás de Aquino entendiera mal dicha distinción, sino que empezó a entenderla sin sentir su incompatibilidad con otras nociones recibidas de filósofos anteriores a él”<sup>21</sup>.

No es sencillo obtener todas las consecuencias que se derivan del creacionismo:

“la paradoja de la creación es que su dependencia es lo que constituye a la criatura en tanto que actividad, en tanto que acto porque como su dependencia es absoluta, *para ella ser es mantenerse en el ser*, no estar constituida finalmente, *suficientemente*. Crear no es producir algo que *ya fuese bastante*, porque entonces se rompería la dependencia absoluta. La creación tiene que ser algo continuo y no algo instantáneo. La exigencia de continuación –para ser– no afecta a Dios, sino que es una exigencia de la criatura. Toda la menesterosidad de la criatura es, de esta forma, actividad: la criatura exige ‘ser mantenida en su ser’, y esto es justamente su energía o actividad. Por eso a Dios se le da otro nombre: *Actividad Primaria* o *Acto Puro*.

<sup>19</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 482. Y también: “el principio de identidad ( $A=A$ , o *el ser es el ser*, o *lo que es, es*) o bien es una tautología, es decir, una perogrullada que no significa nada; o bien, para no ser una tautología, su predicado añade algo que no está formalmente contenido en el sujeto, por ejemplo: ‘el ser es *precisamente lo que es*’; pero, en este caso, lo que el predicado añade es formalmente la exclusión del no-ser”. Pero más adelante añade: “el principio de identidad sólo se aplica al acto puro”; P. B. Grenet, *Ontología*, p. 209.

<sup>20</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 143-144.

<sup>21</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 140-141.

La esencia del universo se nos ofrece de un modo plural, pero si el ser del universo es la actividad, su unidad sólo se puede desplegar en un sentido causal. La criatura Universo se despliega en una pluralidad de sentidos causales. El problema de la unidad del universo es el de la unidad de los sentidos causales”.

Pero hay más, porque “la tesis creacionista afecta también al hombre, que por no depender absolutamente del universo, es digámoslo así, criatura por su cuenta. Si la criatura es dependencia pura, no cabe que una criatura dependa absolutamente de otra. Todas las criaturas son dependientes de Dios, y a la vez no dependientes en su ser entre sí. Por eso se abre la posibilidad de que *el hombre*, a pesar de ser criatura, *no esté incluido en el sentido unitario del universo*. Sería posible, en efecto, que el hombre significase, en cuanto que criatura, una independencia radical respecto de la unidad del universo: sería posible que la independencia del hombre significase que el hombre no pertenece al universo – precisamente en cuanto guarda una estricta relación con él–, que el hombre es extracósmico [...]. Así pues, la unidad del universo no puede ser el último sentido de la unidad, ni siquiera en el plano de la creación, porque el hombre trasciende la unidad del universo”<sup>22</sup>.

Hechas estas aclaraciones, imprescindibles para comprender lo que hasta ahora se ha dicho y lo que se dirá a continuación, podemos ya abordar la cuestión definitiva: ¿cómo debe entenderse la noción de ente?

## 2. El ente como *idea simbólica*

Podría parecer, después de todo lo que se ha dicho, que la noción de ente carece de sentido real. No es así, porque se ha admitido una primera noción, fruto de la abstracción, que se encuentra en Parménides y en santo Tomás; lo que se rechaza es que ente sea un concepto, aquél cuya extensión y comprensión es máxima. La distinción entre “conceptos trascendentales” y “conceptos categoriales”, es una solución para resolver un problema, pero que carece de fundamento, porque cada operación intelectual conoce de un modo preciso, no de muchos modos diversos; no es admisible que la inteligencia conciba unas veces de un modo y otras de otro.

La propuesta de Polo acerca de la noción de ente (siempre se ha hablado aquí de “noción” y no de abstracto, concepto, o cualquier otro término, mientras no se establezca su estatuto) es la siguiente: “ente” puede objetivarse de diver-

<sup>22</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 140-141 y 142.

esos modos, mediante operaciones distintas, pero propiamente es un símbolo (descifrable) de la distinción real y, por tanto, del juicio, de la operación de juzgar, un conocimiento no objetivo sino habitual de dicha operación.

Antes de explicar cómo debe entenderse esta propuesta, es necesario hacer una aclaración sin la cual no tendría mucho sentido. En la filosofía de inspiración aristotélica, hay tantos actos de ser como sustancias y, por tanto, tantos entes como actos de ser. Dejando de lado ahora la antropología, de la que no tratamos aquí, hay que examinar cómo se ha llegado a esta conclusión. Si se admiten tantos entes como sustancias (entendiendo por sustancia lo que existe por sí, o sea, en sentido aristotélico), surgen cantidad de problemas (sin contar con que el universo perdería su unidad, etc.). Por ejemplo, no se sabe si las partículas elementales de la física son o no entes; si cada sustancia química es un ente; si al partir una piedra o un trozo de metal se multiplican o no los entes, etc. No parece que pueda darse una respuesta a esta cuestión, seguramente porque no existe<sup>23</sup>.

Para Polo el acto de ser del universo es único, la sustancia es el compuesto hilemórfico, o sea, lo ínfimo; los seres vivos son naturalezas (o sustancias tri-causales), y el universo es la tetracausalidad completa, cuyo acto de ser es la persistencia. Esta postura, como se acaba de decir, choca con la de la tradición y, por tanto, debe ser justificada (aunque no entremos de lleno en el tema). Partiendo de que Aristóteles es, sin duda, el filósofo de la sustancia –para Aristóteles aquello que siempre se ha buscado, a saber, qué es el ente, eso es la sustancia–, Polo hace ver qué ocurre cuando se pretende conocer el ser (la existencia) mediante el pensar objetivo: “el límite mental da lugar a un desenfoque peculiar y establece como punto de referencia el ente consistente [ente como objeto pensado]. Con ello, el tema de la existencia se desplaza y aparece subordinada al ente: hay tantas existencias como entes. Surge así el ente en el sentido de exis-

---

<sup>23</sup> A modo de ejemplo, leemos: “compete a la filosofía de la naturaleza determinar cuándo hay una sustancia distinta de otra en el mundo inanimado. Es la cuestión de los llamados criterios de sustancialidad. En el mundo de los vivientes no se plantean estos problemas, pues es claro que cada individuo es una sustancia”; T. Alvira / L. Clavell / T. Melendo, *Metafísica*, 5ª ed. corregida y aumentada, Eunsá, Pamplona, 1993, p. 55, n. 2.

Otro ejemplo más: “pero, ¿podemos afirmar que las entidades científicas corresponden a sustancias naturales? Ya hemos analizado anteriormente el problema. Contando con los conocimientos proporcionados por la cosmovisión actual, nuestra conclusión fue que la noción de sustancia corresponde a lo que denominamos *sistemas centrales*, que poseen un dinamismo y una estructuración unitarios. Para afirmar que una determinada entidad es un auténtico sistema central se requieren estudios científicos y epistemológicos detallados. Estos estudios ponen de manifiesto que las entidades tales como los átomos, las moléculas y las sustancias químicas pueden ser considerados, sin dificultad, como sistemas centrales genuinos”; M. Artigas, *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsá, Pamplona, 1995, pp. 339-340.



tente, y el problema de si la existencia es o no es *como* predicado. De esta manera se oculta el límite y no se advierte la existencia. Ahora bien, habiendo establecido el movimiento como tema de nuestra investigación, estamos en condiciones de corregir este desenfoque. La realidad no es el ente, sino el movimiento. El después no es posterior al ente<sup>24</sup>. Polo hace ver que el acto de ser se distingue realmente de la esencia, no de la sustancia ni de la (o las) naturaleza. Tanto el *esse* como la esencia del universo son únicos.

Esta aclaración adquiere especial relevancia a la hora de establecer el estatuto pensado de la noción de ente. Por lo pronto habría que decir que esta noción no tiene correspondencia real<sup>25</sup>: por una parte es una noción, un abstracto obtenido a partir de la iluminación de los fantasmas; pero propiamente no es un concepto, porque carece de intencionalidad y no es universal, si por tal se entiende *unum in multis*; y además, ningún concepto admite la conversión al fantasma<sup>26</sup>. Tampoco es un juicio (u obtenido mediante el juicio), porque si lo ex-

<sup>24</sup> L. Polo, *El ser*, pp. 166-167. Recuérdese que el ser –la existencia extramental– es la realidad de la secuencia del antes y el después.

<sup>25</sup> ¿La metafísica estudia lo real o la “noción” de ente, es decir, el ente en cuanto conocido? “La existencia separada es una abstracción con el mismo título que la pura esencia. Fuera de las realidades concretas existentes, la existencia es un puro ente de razón: ‘ipso esse commune non est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum’ (*Contra Gentes*, I, 26). La existencia sola no existe: ‘non possumus dicere quod ipsum esse sit’ (*In De Hebdomadibus*, 2, 1)... la existencia sólo existe diversificada en la multiplicidad de las sustancias concretas: ‘esse est diversum in diversis’ (*De ente et essentia*, 5); y sólo por analogía es común a todas ellas: ‘sed secundum aliqualem analogiam, sicut esse est commune omnibus’ (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3)”. Aun así, este autor añade: “el error más grave sería especular sobre la existencia como si se tratara de analizar una noción. Para entrar en el espíritu del tomismo y comprender las relaciones entre esencia y existencia, hay que renunciar a comprender esencia y existencia como dos conceptos”; J. Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, p. 84. Comentando *De Veritate*, q. 10, a. 12, ad3: “hay que decir que la verdad se funda sobre el ente; por eso, lo mismo que es de suyo evidente que el ente existe en general, igualmente también que existe la verdad. No es, en cambio, evidente para nosotros que existe un primer ente que sea la causa de todo ente hasta que no lo acepte la fe o la demostración lo pruebe”, comenta Llano: “encontramos aquí, netamente diferenciados, el ser en la proposición ‘hay ente’ (*ens esse in communi*) –el ser de todas aquellas aserciones correspondientes a los entes que, en general, hay– y el ser real de las cosas (en este caso, de Dios)”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 178-179.

<sup>26</sup> “El concepto tampoco es una conversión al fantasma; pensar que *unum in multis* es una conversión al fantasma es una equivocación de planos. Si digo, como un ejemplo, gato como universal, lo que estoy haciendo es explicitar el abstracto gato, y lo explicito refiriéndolo a muchos. Pero no pienso que los muchos gatos sean particulares, sino que gato es uno cualesquiera que sean los gatos; pero lo es en los gatos, en los muchos gatos. Por tanto, según el concepto, la realidad o es universal o no es realidad. Bien entendido que no es universal en sí, porque la realidad es universal justamente en muchos, y si no, no es universal, sino abstracto. El abstracto sí que lo

presamos como “lo que es”, estando “lo” por la esencia y “es” por el acto de ser, entonces hacemos de éste el acto de la esencia (*actus essentiae*, no *actus essendi*). Insistamos en este punto: “desde luego, en el concepto el *es* está unido a *lo que* es; sin embargo, conceptualmente el *es* como acto de ser no es conocido. La distinción real entre acto de ser y esencia no debe confundirse con una cuestión perteneciente al concepto lógico. Además, al plantear la cuestión de la realidad de los universales suele decirse que la postura correcta es un realismo moderado. Pero la realidad como acto de ser distinto realmente de la esencia no es moderada”<sup>27</sup>.

La propuesta de Polo, concorde con todo lo dicho, es que “el primer trascendental es el acto de ser, no el ente”. Más aún, si se considera que el objeto de la metafísica es el ente, aparece inmediatamente un problema sin solución: “si el ser como primer trascendental se consume en serlo –y eso sería el ente en cuanto ente–, no permite los demás transcendentales. En esas condiciones, el realismo incurre en el mismo defecto que hemos denunciado en el idealismo y en el voluntarismo”. La explicación –sintética– de esta afirmación se encuentra en las siguientes palabras: “en rigor, los transcendentales no pueden convertirse *si unos no están abiertos a los otros*. Sólo si el ser se abre a la verdad puede convertirse con la verdad. Sostener que el ser es verdadero en sí, no es una conversión, sino una confusión”<sup>28</sup>. Sobre esta “apertura” trataremos más adelante.

Ahora podemos pasar ya a exponer la tesis de Polo sobre el origen y el sentido de la noción de ente.

---

puedo convertir déficticamente: este gato, conversión al fantasma; pero si yo digo *unum in multis* no hago ninguna défctica, pienso otra cosa. Pienso que por mucho que se multiplique el uno, que eso es lo que le corresponde, no le afecta para nada; que por muchos gatos que haya no por eso la gateidad se agota; porque si hay muchos gatos, no por ello lo que tiene uno de gato el otro no lo tiene: el gato está entero en todos ellos; hasta tal punto que la noción de todo no tiene sentido aquí: todo es una noción general”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, pp. 223-224.

<sup>27</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 75, n. 78.

<sup>28</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 76. Ya se ha dicho que el conocimiento objetivo no es el conocimiento de lo real en cuanto real, sino en cuanto pensado; por eso, lo real es aquello a lo que remite intencionalmente el objeto. Si se extrapola el objeto y se lo confunde con lo real, se incurre en el error de atribuir a lo real las propiedades del objeto. Por ejemplo, después de concluir que el objeto de la metafísica es “el ente real finito tomado como nombre”, se hace preciso añadir que “la segunda división del ente finito es la que los distribuye en acto y potencia. El ente finito en acto es el que se da de hecho en la realidad, mientras que el ente finito en potencia es el que todavía no se da en la realidad como acto pero que como acto puede darse en ella; y puede darse, bien porque existe una materia de la que puede sacarse, bien porque existe un agente que puede producirlo”; J. L. Fernández, *El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica*, p. 90. O sea, que, “aunque el ente real tiene la primacía” (p. 90), también el “posible” es ente. Por eso, las expresiones “el acto se da de hecho” y “no se da en la realidad”, son ambiguas –son equivalentes a “hay” como expresión de realidad, de “es”, cuando se refieren sólo al “ser como verdadero”.

El conocimiento intelectual menos perfecto o con el que se conoce menos, es el conocimiento objetivo, que comienza por la abstracción. Pero a cada operación le corresponde un hábito adquirido; basta una sola operación para adquirir el hábito correspondiente. Los hábitos intelectuales, según Polo, no deben asimilarse a los voluntarios; éstos perfeccionan a la facultad, pero no son actos volitivos; en cambio, los hábitos intelectuales sí son actos cognoscitivos: conocen la operación correspondiente, este conocimiento no es intencional, y además permiten que la inteligencia realice operaciones más perfectas. La diferencia fundamental entre el conocimiento objetivo y el habitual, aplicada a nuestro caso, es la siguiente: “mientras que el conocimiento objetivo es un conocimiento *detenido*, el simbólico [que es habitual] es un conocimiento *proseguido* [...]. La prosecución simbólica no es una mera continuación temporal –es decir, un mantenerse interminable en el objeto conocido–, sino una profundización temática insistente. He designado al conocimiento detenido como *suposición*, porque no cumple esta condición: suponer conocido, y continuar entendiendo hacia el fondo, son modos netamente distintos de conocer propios del hombre”<sup>29</sup>.

El conocimiento habitual es superior al objetivo, sobre todo porque “el *conocimiento simbólico* exige la iluminación de un acto cognoscitivo; y esto por varias razones. En primer lugar, porque [...] ningún acto cognoscitivo puede ser conocido al margen de su propia temática [...]. En segundo lugar, porque si una operación inmanente no es [...] un *en sí* al margen de lo conocido, tampoco su tema es un *en sí*, es decir, algo enteramente externo al acto. En tercer lugar, porque el tema sobre el que versa un acto cognoscitivo, en tanto que conocido por otro, es superior al que posee al margen de dicha iluminación [...]. Por tanto, el conocimiento simbólico es una continuación del tema conmensurado con la operación. En suma, el conocimiento cuyo tema es una operación inmanente es superior al conocimiento detenido en tanto que es su prosecución. Y esto es el *símbolo ideal*”<sup>30</sup>.

Cabe plantearse de qué sirve o qué aporta el conocimiento simbólico, puesto que el objeto ya ha sido conocido por la operación. La respuesta es doble. Por un lado, “el símbolo ideal va más allá de las determinaciones sensibles, sin que esto signifique, como entiende Kant, una pérdida de contenido, puesto que el contenido de los símbolos no es empírico, sino inteligible”<sup>31</sup>. Los símbolos ideales no son abstractos, ni conceptos, ni juicios, pero tampoco son “ideas de la razón pura” cuyo uso es meramente regulativo. “He descrito el conocimiento

<sup>29</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsá, Pamplona, 2005, p. 212. Sobre este tema y su sentido en el pensamiento de Polo, cfr. J. A. García González, *Y además*, Bubok, Madrid, 2010, pp. 36 y s.

<sup>30</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, pp. 213-214.

<sup>31</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 216.

objetivo con las siguientes expresiones: *conocimiento detenido* y, por tanto, *limitado, aspectual, supositivo, intencional, arreal* [...]. En cambio, el conocimiento simbólico no es supositivo, sino *insistente, mantenido en su tema* [...]. El conocimiento simbólico es susceptible todavía de una aclaración, a la que llamo *desciframiento*<sup>32</sup>.

Por otro lado, los símbolos ideales no se corresponden con los objetos de las operaciones, en el sentido de que no se conocen tantos símbolos como objetos, sino que los símbolos se corresponden con las operaciones, cada una de las cuales posee objetos diversos. En concreto, Polo distingue los siguientes símbolos ideales: “los símbolos descifrables, sin acudir a hábitos innatos superiores a la sindéresis, son los temas de las siguientes operaciones de la inteligencia: la conciencia, la *physis* y el ente”<sup>33</sup>. La conciencia y la *physis* se corresponden con la abstracción, el ente con el concepto y el juicio. Una última aclaración antes de pasar al estudio del ente como símbolo ideal: “en lo que respecto a los *símbolos* ideales estimo que no son un conocimiento inacabado, porque pueden ser descifrados”<sup>34</sup>. Ésta es una explicación casi inútil, puesto que se ha dicho que el conocimiento simbólico es superior al objetivo; pero no está de más, porque, al hablar de *símbolos*, se puede tener la impresión de que se trata de conocimientos imprecisos, más o menos nebulosos, y que por ello es preciso *descifrarlos*. Tampoco son análogos porque no son conceptos.

“Los hábitos de las operaciones racionales que siguen a la abstracción, *concepto* y *juicio*, manifiestan el símbolo *ente*, que en cierto modo es el complemento de la *physis*, ya que la verdad de la realidad externa reside en la concausalidad. La diferencia que hay entre el símbolo del concepto, que es el *ente*, y el símbolo del juicio, que es la *continuación del ente*, está en la prevalencia de unas causas sobre otras. Si prevalece la material, estamos en el concepto. Si prevalece la eficiente, estamos en los cuerpos mixtos; si prevalece la formal estamos en los vivos. No tiene sentido hablar de prevalencia de la causa final porque es siempre prevalente”<sup>35</sup>.

Efectivamente, la sustancia hilemórfica es lo primero que se simboliza como ente; en los cuerpos mixtos la sustancia ha de ser tricausal y, por tanto, debe incluir la causa eficiente. Por último, en los seres vivos la causa formal (el alma) es lo prevalente. Todos ellos se dicen entes no porque los agrupemos en un género, sino porque, en cada caso, en el abstracto, el concepto y más aún en el

<sup>32</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 232.

<sup>33</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 217. Otros modos de conocimiento habitual, superiores al simbólico, son la *experiencia intelectual* y el *conocimiento por connaturalidad* o *por noticia*.

<sup>34</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 209.

<sup>35</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 221.

juicio, la presencia mental –si se extrapola– se confunde con el ser. El hábito no incurre en dicho error sino que conoce el inacabamiento de lo objetivado, lo cual no puede hacerlo la operación.

Polo repite con frecuencia que santo Tomás tuvo que abandonar el límite mental para conocer la distinción real *esse-essentia*, ya que el acto de ser no puede conocerse de otro modo. Según esto, la idea simbólica de ente se refiere más a la esencia que al ser, ya que su origen está en el conocimiento habitual del concepto y del juicio, operaciones en las que el acto de ser no se conoce. Por eso concluye que “el ente es símbolo de la realidad física, de su esencia. Se descifra en la medida en que se explicitan las causas predicamentales, iluminación que empieza en el concepto y que culmina en el juicio”<sup>36</sup>. Esta postura concuerda con la mantenida por Polo al negar la trascendentalidad de la noción de “ente”.

En este punto, como se ha dicho, Polo se enfrenta a una tradición secular, y, por eso, justifica su posición con diversos argumentos. Aquí es suficiente señalar algunos. “En la filosofía medieval la noción de *ente* adquiere gran predicamento, pero se han de señalar las siguientes vacilaciones. Por una parte, al afrontar el sentido máximamente amplio del ente, se distingue el ente real del ente lógico. Pero aplicar el término ente al objeto pensado ofrece inconvenientes, ya que el objeto es intencional, pero no propiamente real. Asimilarlo al ente conduce a asignarle alguna realidad, aunque sea meramente accidental”<sup>37</sup>. La noción de “ente de razón” es confusa porque “separa” el objeto pensado y la intencionalidad de dicho objeto (es equivalente a la atención al objeto); pero esa separación destruye al objeto, cuya “realidad” –por decirlo de algún modo– no es otra que su intencionalidad; la intencionalidad no es añadida, ni una propiedad suya. Además, como acabamos de leer, si el objeto es un ente, aunque se trate de un ente de razón, debe tener una cierta “entidad”, al menos accidental; en cierto modo, por tanto, se lo cosifica<sup>38</sup>.

Otro problema que aparece es el siguiente: “la omnitud del ente lleva a matizar la unidad de su sentido mediante la analogía. Pero ésta, según la tradición más segura, es más cercana a la equivocidad que a la univocidad. Y sentar como

<sup>36</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 222.

<sup>37</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 222.

<sup>38</sup> Algún autor explica el conocimiento intelectual del singular y, por tanto, de la existencia, distinguiendo en el objeto dos realidades: la intencional y la natural, cosificando, por tanto, el objeto: “el entendimiento que, por la inmutación intencional que recibe de la especie, es capaz de orientarse hacia la esencia o ‘especie’ de la cosa, siguiendo la línea de la causalidad formal, por la inmutación natural, que también recibe de la misma especie, es capaz de volverse hacia su propia inmutación, y, siguiendo la línea de la causalidad eficiente, conocer la especie que lo inmuta y la imagen que produce esa especie y el mismo singular material que produce la imagen”; J. García López, “El conocimiento de la existencia”, pp. 26-27.

noción total una noción cercana a la equivocidad no es en verdad demasiado aclaratorio. En cambio, el conducir la noción de ente a la esencia física evita, a mi modo de ver, las dificultades que encierra su uso más amplio. Ante todo puede decirse que el concepto de ente es universal significando la universalidad, el *unum in multis*, es decir, el uno que sólo es real en los muchos. Con esto nos referimos a lo que la tradición llama compuesto hilemórfico, es decir, a la con-causalidad de la forma con la materia”<sup>39</sup>. La analogía no es una verdadera solución al problema de la unidad del ente; en cambio, referir el ente sólo al compuesto de causa material y causa formal no presenta ninguna dificultad.

No existe un concepto de conceptos –aunque Hegel pensara lo contrario–, pero sí es necesario que la inteligencia universalice los abstractos, no uno a uno, sino porque tenga capacidad para ello, y la tiene gracias a la idea simbólica de ente, “en la cual se resuelven todas las concepciones del intelecto”. Por eso –como ya se dijo–, “eso que hace posible que yo tenga conceptos, y que es por lo tanto el fundamento intrínseco de todo concepto, aquello desde lo cual todos los conceptos son abarcados, eso es lo que se llama *ser*, el *ente en cuanto ente*, el “*on en on*” que decía Aristóteles”<sup>40</sup>.

Los hábitos adquiridos son iluminaciones que derivan, en último término, del intelecto agente. Pero la inteligencia no podría conocer nada si la realidad no estuviera abierta al conocimiento, si no fuera “verdadera” en sentido ontológico. En el planteamiento clásico este problema estaba planteado y resuelto, aunque es posible desarrollar más la solución que adoptaron, sobre todo santo Tomás, comentando a Aristóteles. “La cuestión que se plantea es cómo explicar la fórmula tomista: *lumen intellectus agentis facit intelligibilia*”<sup>41</sup>, sin tener que recurrir a una consideración productiva, física, categorial, o a una pluralidad de causas, que nos haga perder el orden transcendental en el que se inscribe”, es decir, sin incurrir en el error del pensamiento moderno, según el cual el objeto es obra del sujeto.

<sup>39</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, pp. 222-223.

<sup>40</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 284-285. Una explicación semejante en Rassam: “objeto propio de la inteligencia, el ser es el primer inteligible, como el sonido es el primer audible. El ser es para el espíritu lo que la luz del día para la vista. Todo es visto en el ser, aunque el ser mismo no se pueda ver; porque el ser no es una cosa, sino esa presencia que constituye la actualidad de las cosas, ese lugar donde el espíritu se encuentra a sí mismo. Así, la irrecusable presencia del ser, implicada por todo lo que existe, pero que nada de lo que existe es capaz de explicar, sigue siendo en su inteligencia misma un misterio para el espíritu... Nada tan elocuente para expresar el realismo de la ontología tomista como la rotunda negativa a reducir el ser a un concepto”; J. Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, p. 79. Queda la duda, sin embargo, de si “esa presencia que constituye la actualidad de las cosas” es una extrapolación de la presencia mental.

<sup>41</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 87, c.

La respuesta a esta cuestión es como sigue: “el ser es comunicativo *ex-se*. Ser en participio es ‘siendo’. ‘Siendo’ no significa determinación *in-se*, sino comunicación participada *ex-se*. La conexión con el ‘siendo’ del ser es aquello que precisa el inteligible para ser en acto. Lo inteligible se constituye como tal en tanto que el *lumen intellectus* lo conecta con el ser, lo deriva como siendo, viniendo de lo anhipotético, que es el *esse* como acto. Solamente si el *esse* como acto se comunica al inteligible, éste aparece como tal; pero su aparecer presupone el *lumen* conexivo. Sin el carácter *a priori* o anhipotético del *esse*, el inteligible no se podría constituir como tal, o sea, *essendo ex esse*. En suma, el inteligible, en su mismo carácter de inteligible, se constituye por su conexión con el acto de ser. De este modo la verdad pertenece al ser, siendo uno de los trascendentales”<sup>42</sup>. Santo Tomás insiste en este punto: *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*. Si la intelegibilidad –la verdad ontológica– sigue al ser, al acto de ser, de algún modo éste debe darse, al menos implícitamente, en el conocimiento. Pero, al mismo tiempo, como advertía Polo, hay que evitar hacer de la verdad el primer trascendental, porque entonces el ser estaría de sobra.

Lo difícil es explicar esta realidad pues, como admite santo Tomás y la tradición tomista, el acto de ser no puede conocerse mediante el conocimiento objetivo. ¿Por qué todo lo conocido es conocido como “siendo”? Por extraño que pueda parecer, este “ocultamiento” del ser es precisamente lo que hace posible alcanzar lo trascendental. Por eso, empeñarse en hacer “aparecer” el acto de ser en el concepto o en el abstracto no es ningún avance, no hace que el conocimiento humano sea más profundo, sino al revés: “la noción de ente tiene dos sentidos, según sea el resultado de una abstracción formal o total. El ente como noción abstraída según la abstracción total es el más vacío y general de todos los conceptos y, por lo tanto, el más imperfecto. El ente, considerado según la abstracción formal, en cambio, es *id quod habet esse*, una remisión al ser. En cuanto remisión al ser el ente renuncia a constituirse de manera terminal como concepto, y excluye así que concebir sea la manera más adecuada de pensarlo. Esta consideración de la radicalidad nos abre el ente a la trascendencia”<sup>43</sup>. Hablar de *símbolos ideales* no es, por tanto, una solución sin fundamento; al contrario: el símbolo, conocido de modo habitual, no objetivamente, remite más allá de él mismo, requiere ser descifrado porque guarda un implícito, pero incluso antes de descifrarlo, o sin descifrarlo, da a conocer que ni la sustancia hilemórfica, ni los cuerpos mixtos ni los seres vivos, e incluso que el universo como tetracausalidad, están fundados.

<sup>42</sup> L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, pp. 139-140.

<sup>43</sup> L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, p. 141.

El desciframiento del símbolo “ente” continúa en el juicio: “con el juicio se progresa en la explicitación del ente, es decir, de la concausalidad. Así como en el concepto se explicita la concausalidad propia del compuesto hilemórfico, con el juicio se logra, ante todo, la explicitación de lo que Aristóteles llama movimiento físico circular [...]. Con el primer explícito judicativo se inaugura la explicitación de lo que en la tradición se llama cuerpo mixto. A ella sigue la explicitación de la vida corpórea, que cabe caracterizar como pluralidad de causas formales unificadas por confluencia de las causas eficientes [...]. También en el juicio se explicita la causa final, según su concausalidad con la causa formal del cuerpo vivo, a la que se suele llamar alma –animal y vegetal–. La causa final física se explicita como unidad de orden. Es la unidad del universo físico”<sup>44</sup>.

El conocimiento simbólico es un conocimiento propio de la esencia humana, no del intelecto agente y sus hábitos innatos. Esto, en la antropología trascendental, quiere decir que no puede llegar a conocer el acto de ser, el cual sólo se advierte mediante el abandono del límite mental, propio de los hábitos superiores. Por eso Polo no admite la trascendentalidad de la noción de ente; más aún, “ente” es una noción –o mejor, ya podemos hablar de un *símbolo ideal*–, que no admite la conversión al fantasma ni la “universalidad real”, sino sólo la universalidad lógica.

Con sumo cuidado, afinando mucho en lo que trata de expresar, Polo explica esta posición del siguiente modo: “sostener que el ente es el primer trascendental ofrece algunas dificultades, porque no podemos hablar del ente sino en cuanto que lo entendemos. Ahora bien, entonces parece que sólo se aprecia en términos de verdad. Si el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto, más que al ente nos referimos al ente concebido”<sup>45</sup>. Al hablar del ente, se habla siempre de la noción de ente, no de la realidad. “Asimismo, al describir el ente como ‘lo que es’ se emplea una fórmula predicativa. Aunque se diga que la verdad añade algo al trascendental ente, se considera al ente en tanto que entendido”; en efecto, la verdad y los demás trascendentales –se dice– no son sino nociones, pues al ente no se le puede añadir nada; la distinción entre el ente y cada uno de ellos es una distinción de razón. “¿Cómo se ha intentado resolver esta cuestión? Por un procedimiento que no parece convincente, que consiste en decir que el ente, como trascendental absoluto, está fuera de la mente, la cual se relaciona con él, y así aparece la verdad como trascendental. Esta solución carece de solidez, porque si se dice que el ente es previo a su conocimiento, en tanto

<sup>44</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, pp. 223-225.

<sup>45</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 54.



que conocido no lo es. De modo que, o lo conocemos como verdadero, o lo ignoramos –en tanto que previo a su conocimiento–<sup>46</sup>.

Aquí se presenta una dificultad en la que no es fácil advertir, ya que en el conocimiento objetivo el pensar suple al ser. Polo insiste en este punto: “Aristóteles indica que el ente se dice de muchas maneras: especialmente como verdadero y como real: pero si nuestra mente se asoma al ente real, obtiene una noticia suya que se debe asimilar a la verdad; si no la obtiene, el ente permanece ignoto. Con otras palabras, para mantener que la prioridad del ente es absoluta, hay que colocarlo fuera de la intelección. Pero en ese caso la verdad no se convierte estrictamente con el ente”<sup>47</sup>. Podría objetarse que esto mismo puede decirse de todo lo conocido y que, en consecuencia, siguiendo este razonamiento, se llegaría al escepticismo. No es así, porque, en el caso del ente, se insiste en que este nombre se toma del acto de ser, no de la esencia. Por tanto, “si llamamos al ente *id quod est*, la verdad no tendría que ver con el *est*, que es justamente lo que pone fuera al *id quod*, que sería aquella dimensión del ente con la que la verdad se convierte. Conocemos quiddidades pero no el primer trascendental absoluto en su estricto estar fuera de la mente. En rigor, la distinción aristotélica entre los modos de decir el ente no resuelve la cuestión, sino que más bien se ciñe a ella. En cambio, si se sostiene que conocemos el ente por completo, la verdad invade el concepto, y pasa a ser el primer trascendental. Esta solución da lugar al idealismo y altera el orden de los transcendentales”<sup>48</sup>.

La propuesta de Polo, ya citada, que resuelve estas aporías, es la siguiente: “si se admite la distinción real del acto de ser con la esencia, propiamente hablando el primer trascendental es el acto de ser, el cual de ninguna manera se confunde con el ente [...]. También conviene decir que su conocimiento no es la adecuación judicativa”<sup>49</sup>.

En el caso de que los símbolos no lleguen a ser descifrados –el desciframiento requiere, según Polo, el abandono del límite mental–, ¿qué nos dan a conocer? En concreto, ¿qué se conoce –o se piensa– con la idea simbólica de ente?

<sup>46</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 54-55.

<sup>47</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 55.

<sup>48</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 55.

<sup>49</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 57. “Según apunta Tomás de Aquino en su comentario [a la *Metafísica* de Aristóteles], ‘ser’ y ‘es’ significan la composición de la proposición, que hace el intelecto que compone y divide. En este sentido, ‘ser’ significa la verdad. Pero no se trata ahora de la *veritas rei*, del *verum* trascendental... Se significa, más bien, que algo que se dice es verdadero. Lo que es verdadero aquí no es la cosa, sino el *dictum*. Se trata de una verdad *de dicto*: algo así como lo que, también más tarde, se denominaría ‘verdad lógica’. Pues bien, la verdad en este segundo sentido (lógico) está causada por la verdad en el primer sentido (ontológico): se comparan, respectivamente, como el ‘efecto’ a la ‘causa’”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 174-175.

Una primera aproximación es la siguiente: “los símbolos son cuatro verbos en trance de levantar el vuelo”<sup>50</sup>. Aquí lo importante es notar que se trata de verbos. Al estudiar los abstractos se hizo notar que son, a la vez, nominales y verbales; algunos ejemplos usados por Polo eran lluvia-llueve, baile-bailar, ente-es, porque si no llueve ni hay lluvia, y si no se baila no hay baile, etc.

Aplicado al caso del símbolo ente, decir que es un verbo significa lo siguiente: “*símbolo ideal* significa que el acto inferior no queda aislado en su nivel: se distingue del lingüístico en que éste apunta a lo que simboliza, dejando en suspenso su realidad; en cambio, los símbolos reales apuntan a actos superiores en tanto que son operaciones liberadas de su conmensuración [...]. Los símbolos cumplen su función empujando más arriba de sí, pues las operaciones son actos detenidos tan sólo en cuanto que conmensuradas con objetos”<sup>51</sup>. Concretamente, “la idea de *ente* es la iluminación de la operación de juzgar [...]. Pero es más justo sostener que el ente es la *praxis teleía* en cuanto que prioridad superior a la concausalidad; y que *id quod est* significa que el nombre es el borne del verbo. Éste es el símbolo de la causa final, sin la cual la concausalidad no es completamente explicitada y, por tanto, de la distinción real de la esencia extramental con su acto de ser. Cabe decir que dicha distinción es el significado trascendental del juicio. La persistencia no es limitada –‘bornada’– por la concausalidad; coherentemente el tiempo sin presencia es indicio de la distinción real”<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Euns, Pamplona, 2003, p. 232. “El concepto habitual y el juicio habitual no pueden ser conocimiento de una unidad semántica nombre-verbo; son más bien conocimiento de sintaxis, porque en rigor la concausalidad es una sintaxis. No estoy de acuerdo con la idea de que un conocimiento sintáctico es un conocimiento lingüísticamente propio de una máquina, o de un mono, pero no propio del hombre; porque el hombre precisamente sabe hablar, y el habla humana es conocimiento semántico. A mi modo de ver, el conocimiento de las causas es un conocimiento sintáctico, puesto que es un conocimiento de la concausalidad, que es un cierto conectivo. De ninguna manera lógico, sino real; pero se asimila más a la sintaxis que a la semántica. Por eso en los sentidos de las causas su carácter semántico varía según sea la concausalidad que consideremos”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, pp. 251-252.

<sup>51</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 219.

<sup>52</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 220. Santo Tomás, comentando a Aristóteles, escribe: “establece, empero, tres partes en la definición del verbo. De las cuales, la primera distingue el verbo del nombre, a saber, diciendo: ‘lo que consigna tiempo’ [...] Pero la tercera parte es por la que se distingue el verbo no sólo del nombre, sino también del participio, que significa con tiempo; de donde dice: ‘y es siempre notificación de lo que se predica de otro’, esto es, signo, porque los nombres y los participios pueden ponerse en la parte del sujeto y del predicado, pero el verbo está siempre en la parte del predicado... Y por ello se puede decir que cuando Aristóteles dice que el verbo es siempre signo de lo que se predica de otro, no hay que entenderlo como si los significados de los verbos fuesen lo que se predica, porque, dado que la predicación parece pertenecer más propiamente a la voz, los verbos, más bien que significar predicados, son ellos mismos los que son predicados; por tanto, hay que entender que el verbo es siempre signo de

Se dice aquí que el ente es la *praxis teleía*, o sea, la operación sea cual sea su objeto; el objeto puede ser –y de hecho es– distinto en los diversos juicios, pero la presencia mental es constante y, aunque se oculte al ejercerse la operación, es manifestada por el hábito del juicio. La operación, al conmensurarse con el objeto, queda detenida, fijada; pero lo conocido por el hábito es “continuable” (la continuación sería ya el abandono del límite mental, al que no llega el hábito en las ideas simbólicas); como la presencia mental es la articulación del tiempo, Polo concluye que “el tiempo sin presencia es indicio de la distinción real” (el tiempo “presente” pertenece a la presencia mental); por eso el símbolo “ente”, al no ser un objeto detenido, presente, es un verbo “en trance de levantar el vuelo”, un indicio de la persistencia.

Las palabras son símbolos –signos– y, por tanto, intencionales –aunque su intencionalidad sea añadida–; los símbolos ideales, en cambio, se obtienen mediante el conocimiento habitual, que no se conmensura con su objeto, que no está “detenido”; en este sentido se dice que “apuntan a actos superiores”, o sea, que su sentido puede ser conocido –descifrado– si se ejercen dichos actos.

Por eso, “para describir el símbolo no basta la analogía, es decir, la semejanza entre formas. El símbolo más que una semejanza es una invocación que arranca de su insuficiencia. Sólo así la operación no queda detenida. Desde luego, la operación no es insuficiente para el objeto pues al conmensurarse con él lo posee. Ahora bien, la coincidencia operación-objeto se distingue de la de hábito-operación. En algunas operaciones –concebir y juzgar– el abandono del objeto puede llevarse a cabo. De este modo la invocación llega a cumplimiento, pero en otras tal abandono no acontece porque son símbolos de temas más altos [...]. En última instancia, los símbolos son verbales, pero no lingüísticos: la invocación simbólica es un verbo interior de la riqueza esencial”<sup>53</sup>.

Otros textos de Polo ayudarán a comprender este complejo tema: “la liberación habitual de la presencia mental es el valor simbólico de las ideas”<sup>54</sup>; pero se ha de tener en cuenta que “la manifestación de la presencia es gradual, pero cada grado es discontinuo. La distinción estriba en que el primer grado la manifiesta como ver detenido [operación], el segundo como verbo [símbolo], y el

---

que se predique algo, porque toda predicación se hace mediante un verbo, en razón de la composición introducida, ya se predique algo esencialmente, ya accidentalmente”; Tomás de Aquino, *In I Perihemeneias*, 5, 16b 6 y 16b 10. Si el verbo es “signo” en la predicación, con mayor motivo lo será como *símbolo ideal*, es decir, cuando se conoce habitualmente el “ente” como verbo y sólo como verbo, prescindiendo de su sentido nominal. Sólo como verbo indica que está “en trance de levantar el vuelo”, que empuja a ir más allá de él, o sea, a abandonar el límite mental.

<sup>53</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 219, n. 266.

<sup>54</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 88, n. 126.

tercero detectándola en condiciones tales que cabe abandonarla”<sup>55</sup>. El símbolo es intermedio entre la objetivación y el abandono del límite mental, pero “empuja” hacia el abandono del límite.

La diferencia entre el objeto y el símbolo es ésta: la operación “ve”, el hábito no es un ver: “todo ver es suscitado, pero la idea no es suscitada por el hábito que la ilumina y, por tanto, no es un ver, sino un verbo. Según Tomás de Aquino, la locución es el tercer sentido de la verdad, su sentido consecuente”<sup>56</sup>. A esto, antes de pasar a explicar su sentido, hay que añadir que “un verbo es una locución interior”. Aquí lo importante es comprender en qué consiste el tercer sentido de la verdad, o sea, la locución, el verbo interior.

Lo verdadero como manifestativo y declarativo del ser es el sentido antropológico de la verdad: es la verdad en cuanto fuente de inspiración, en cuanto expresada por la persona. Por eso, “es un sentido postracional, o más que racional, porque se añade a lo racional [...]. Por tanto la verdad formal [la verdad como adecuación, o segundo sentido de la verdad] no es el sentido más alto de la verdad [...]. El sentido formal de la verdad establece su estatuto en el conocimiento, y, por así decir, ahí la deja, en su ser conocida. Pero ser encontrada es más que ser conocida, y ese más no cabe a espaldas de la libertad. Para la libertad la verdad es inspiración”<sup>57</sup>. Y como aclaración importante, añade: “sería muy satisfactorio que las ideas no se interpretaran como intuiciones ontológicas, que no he aceptado nunca”<sup>58</sup>.

Los abstractos son nombres y verbos, sin que sea posible separarlos. Los símbolos, en cambio, son sólo verbos. Tampoco estamos aquí ante una ocurrencia

<sup>55</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 89. “La presencia mental no es compatible con la multiplicidad porque sólo se conoce lo uno. Por tanto, para que el uno sea compatible con los muchos tiene que pugnar con él, hay que explicitarlo. Aquí asistimos al nacimiento de la teoría hilemórfica en la mente de Aristóteles, es decir, de la comprensión hilemórfica de la realidad física. Estos planteamientos responden a problemas muy serios sobre los que se han debatido inteligencias espléndidas... En efecto, Parménides considera que no hay más que un solo nombre: *ente*. Y un solo verbo: *es*... Parménides cree que el ente es suficientemente real, pero no lo es, pues no es más que un abstracto en tanto que nominal-verbal. Para sentar el equilibrio entre la pluralidad y la unidad hay que decir que la unidad verbal es la presencia y que fuera de la presencia hay una unidad que es *unum in multis*. Pues bien, eso es la explicitación conceptual”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 116.

<sup>56</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 88. La cita de santo Tomás, en *De Veritate*, q. 1, a. 1: “la verdad y lo verdadero se pueden definir de tres maneras [...]. Tercera, atendiendo al efecto consiguiente, y así lo define san Hilario cuando dice: ‘verdadero es lo que manifiesta y declara el ser’; y san Agustín, en su libro *Sobre la verdadera religión*, que ‘la verdad es lo que manifiesta lo que es’”.

<sup>57</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 203.

<sup>58</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 89, n. 130.

cia sin fundamento en el pensamiento clásico, sino al contrario: “según Tomás de Aquino el verbo mental –el inteligible– es manifestativo y declarativo del *esse*: es el llamado tercer sentido de la verdad. Lo que el entendimiento tiene de asistencia, de palabra, de verbo, es el modo según el cual se logra –se obtiene– el tercer sentido de la verdad. La comunicación del ser, el inteligible hecho en acto por conexión remitente, es, objetivamente, la manifestación y declaración del ser. El tema del objeto es, pues, inseparable del tema del verbo mental. Y ¿cómo es la referencia del entender al verbo? Juan de Sto. Tomás lo expresa del siguiente modo: el entendimiento, respecto del verbo mental, lo forma y lo entiende. Juan de Santo Tomás, en fiel comentario al Aquinate, dice: *el entendimiento, conociendo, forma el objeto que entiende, y, formándolo, lo entiende*<sup>59</sup>. El entendimiento forma el verbo; por tanto, queda excluida la intermediación. Asimismo, después de formarlo, lo entiende: he aquí evitada la terminalidad. Y esto es, justamente, la congruencia, la conmensuración de lo dinámico y lo nocional del entendimiento. La incongruencia es, precisamente, la no conmensuración, la desmesura de uno de los dos aspectos del conocimiento: lo nocional y el método”<sup>60</sup>. Al abstraer, formar un concepto y al juzgar, el conocimiento nunca se da por acabado, la realidad es más que lo conocido objetivamente, y esto es lo que manifiesta el símbolo ideal como verbo, de ahí que no sea un “objeto” sino un conocimiento habitual, en el que no se da la conmensuración entre el tema y el método<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, disp. 32, a. 5, n° 13.

<sup>60</sup> L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, pp. 143-144. Comentando a santo Tomás, que afirma que, “cuando juzga de la cosa captada, el mismo juicio del intelecto es algo propio suyo, que no se encuentra en la cosa exterior” (*quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re*), Llano explica que “por tanto, el *novum* veritativo no se puede buscar en la línea del ser real, aunque éste sea su fundamento. Pero tampoco se halla en la representación misma; porque, en lo que ésta tiene de semejanza con la forma real, no es sino la forma real misma ante la mente (*signo formal*) y –por tanto– no le cabe adecuarse con ella; y, en lo que tiene de desemejanza, es decir, de específicamente representativo o intencional, es del todo inadecuada con la realidad. Ese nuevo *ser de la verdad* no es el ser físico de la cosa, ni el ser intencional de la representación, sino que es un *ser en las proposiciones*”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 187-188.

<sup>61</sup> “La palabra interior o mental es aquello *en que* la inteligencia conoce la cosa: no es aquello por cuyo *medio* la conoce –pues este medio es la determinación inteligible o noticia pura, llamada por los clásicos *species*–. Dicho de otra manera, la condición de posibilidad de la palabra, incluso de la interior, no es ella misma ‘palabra’, sino *presencia pura de la realidad objetiva*, presencia que los clásicos entendían con el término *species*. En la palabra mental ve la inteligencia la naturaleza de la cosa conocida, pues es la semejanza, *similitudo*, de la cosa real. Por su parte, la *species* o determinación inteligible provoca que la inteligencia quede en acto de entender; y la palabra surge por medio de la actividad ya actual de la inteligencia”; J. C. Cruz, “Estudio preliminar (Ontología de la palabra)”, en Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles ‘Sobre la interpretación’*, traducción e introducción de M. Skarica, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. XVIII-XIX.

Los símbolos, la experiencia intelectual y el conocimiento por connaturalidad, que no son conocimientos objetivos, tienen una importancia primordial en el hombre, porque su desciframiento es libre, o sea, porque entroncan con la libertad, permitiendo, en primer lugar, vivir o no de acuerdo con la verdad, y, además, acceder al conocimiento personal, más elevado que el esencial. Por eso Polo obtiene de aquí unas conclusiones que pueden parecer excesivas o fuera de lugar: “el hábito superior pone a su servicio [del conocimiento personal] la dimensión intelectual de la esencia sin forzarla, sino jugando a favor de la esencia proporcionándole las ideas y las claridades sin las que la filosofía perenne no sería posible”<sup>62</sup>, y “la filosofía perenne está asentada en la experiencia intelectual. Mi propuesta en modo alguno la descalifica”<sup>63</sup>.

En efecto, la filosofía perenne no es un “sistema” acabado, ni puede serlo, y por tanto puede y debe ser continuado; y se ha hecho sin abandonar el límite mental que, por así decir, no es necesario para acercarse al ser, aunque conlleva ciertas limitaciones: “tanto las claridades de la experiencia intelectual como los símbolos descargan al metafísico de la tarea de abandonar el límite mental. Pero, al no abandonar el límite, la filosofía está condicionada por las ideas, a las que considera análogas a las quididades sensibles, sin tener en cuenta que son símbolos”<sup>64</sup>. En este texto está la explicación de cómo se ha entendido tradicionalmente la idea de ente: obtenida por abstracción a partir de las imágenes de la sensibilidad, se dice de ella que es un concepto “trascendental”, universalísimo y de la máxima comprensión, como si dicho concepto pudiera ser “analizado” en sus notas.

El análisis lógico es propio de la operación generalizante, no de las operaciones racionales, y lo han llevado a cabo, sobre todo, los filósofos racionalistas modernos, con muy poco éxito, porque ha dado lugar a conclusiones contradictorias; por ejemplo, para evitar el panteísmo en que incurrió Espinoza (como consecuencia del monismo al que puede llevar la noción de ente), Leibniz negó en la práctica la libertad, haciendo intervenir a la voluntad divina de un modo muy extraño, pues Dios decide qué posibles llegarán a la existencia y cuáles no, pero, al mismo tiempo, admitiendo que Dios no puede crear otro mundo (o sea, que no es libre), porque siempre hace lo mejor: el mejor mundo con los mejores

---

A pie de página cita, en n. 22, *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 1, ad3, donde santo Tomás distingue entre *intelligere* y *dicere*: *intelligere* quiere decir ‘adecuación’ entre el intelecto y la cosa; *dicere*, en cambio, “no es otra cosa que proferir el *verbum*. Y mediante el *verbum* implica relación a la cosa entendida, la cual se manifiesta al sujeto cognoscente en el *verbum* proferido”.

<sup>62</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 89. El juicio “entiende” y “dice”, pero el símbolo “ente” sólo “dice”: que la afirmación judicativa es posible por un implícito no entendido ni dicho en el juicio.

<sup>63</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 86, n. 124.

<sup>64</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, pp. 85-86.

seres compositos. Las ideas claras y distintas de Descartes no son más que ideas generales obtenidas mediante el análisis lógico de los abstractos, a los que llama “ideas complejas”.

Ya en Aristóteles se aprecia de algún modo este defecto; como se ha dicho anteriormente, aunque desconoce la creación, su dios no es tan trascendente como puede parecer a primera vista, puesto que, como Motor Inmóvil, está ligado de un modo necesario al universo<sup>65</sup>.

Santo Tomás de Aquino sorteó estos obstáculos, por conocer la creación, y por la analogía, aunque en sus escritos hay vacilaciones y correcciones para poder ajustarla, de modo que marque una distinción absoluta entre Dios y las criaturas. Concretamente, en un escrito de su primera época, advierte que “puesto que en estas cosas que se dicen analógicamente según el primer modo [por proporción] es necesario que haya alguna determinada relación entre las cosas que poseen algo común mediante analogía, es imposible según este modo atribuir analógicamente algo a Dios y a la criatura, ya que ninguna criatura posee una relación tal con Dios mediante la cual la perfección divina pueda ser determinada; en cambio en el segundo modo de analogía [de proporcionalidad] no se considera ninguna determinada relación entre las cosas que tienen algo en común mediante la analogía, y por tanto según este modo nada impide que un nombre pueda decirse analógicamente de Dios y de la criatura”<sup>66</sup>. La llamada “analogía de proporción” es la que normalmente se entiende como “analogía de atribución”.

En cambio, en textos posteriores santo Tomás matiza mucho esta doctrina, e incluso la corrige. En concreto, en la *Suma teológica*, defiende que “los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico, antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque, aplicados a Dios, no significan sino que tiene algún parecido con las criaturas [...]. Esta misma razón podría valer para los nombres que se aplican a Dios en sentido no metafórico, si únicamente se aplican en sentido causal [...]. Pero hemos demostrado que estos nombres no designan solamente la causalidad divina, sino también su esencia, y por esto, al decir que *Dios es bueno y sabio*, no sólo expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en Él de modo más elevado. Pues, según esto, se

<sup>65</sup> “La intelección suprema, aun separada del cosmos, habría de provocar en éste el movimiento astral, lo que compromete la plena trascendencia de Dios sobre el proceder natural del universo o, desde luego, la del alma intelectual del hombre, mientras a éste restringe la libertad, cuando no, incluso, entorpece la divina”; J. M. Posada, “Altura de la libertad. Glosa libre al planteamiento antropológico de Polo”, en D. González Ginocchio / M. I. Zorroza (eds.), *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, p. 104.

<sup>66</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 11.

ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre (*ad impositionem nominis*), primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas”<sup>67</sup>. Esto ha dado lugar a numerosos comentarios y teorías a lo largo de los siglos posteriores, intentando conciliar ambas posturas; las dificultades, con todo, han llevado a distinguir –dentro de los dos modos de analogía– otros modos de predicar, etc.<sup>68</sup>.

Si la analogía es una comparación entre formas, se comprende que cuando se trata sobre el acto de ser y del ente, las dificultades se agudicen, puesto que el *esse* no es una forma ni una causa formal. Por eso, como último recurso, la analogía del ser se reduce a la de la esencia, en el sentido de señalar que es la esencia la que limita el ser y lo “contrae”: “a veces se habla de la noción *intensiva* de ente. Es la manera como se intenta no incurrir en univocidad, permitiendo que la noción de ente se haga flexible y sea susceptible de consideración analógica. Nótese, sin embargo, que esa flexibilidad se consigue desde la consideración de las esencias correspondientes, pues la noción de ente, en cuanto tal, no la exige, y ni siquiera la sugiere. En efecto, Dios no puede ser ente con la misma intensidad con que lo es una piedra o un ser humano. ¿Cómo pensar la diferencia? No hay más remedio que acudiendo a la consideración de la esencia de Dios, la esencia del hombre y la esencia de la piedra”<sup>69</sup>.

Además, si se considera que el *esse* es idéntico en Dios y las criaturas, y que sólo por ser “recibido” por la esencia queda limitado o contraído, habría que aceptar que es “unívoco”; el ente sería análogo, pero no el *esse*. La univocidad del *esse* se evita porque no puede ser objetivado y porque, en las criaturas se da participado, de modo que el “ente” o sujeto de dicho acto, sí es análogo.

<sup>67</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 6.

<sup>68</sup> Un estudio detallado de este problema, con referencia a la postura de numerosos tomistas, buscando una solución conciliadora, en E. Forment, *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 258-293.

<sup>69</sup> L. Polo, *El ser*, p. 182. Que el acto de ser es irrestricto y sólo se contrae por la esencia, también en las criaturas, es una tesis extendida entre los tomistas: “el acto de ser real hace simplemente que algo sea, con lo cual es un acto meramente actualizante, un acto sin más o sin restricción alguna, mientras que las formas hacen que algo sea actualmente tal o cual cosa, siendo así un acto determinante, y en su caso también un acto restrictivo o limitante”; J. L. Fernández, *El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica*, p. 80. También: “los entes son en la medida en que participan del *esse*; el acto de ser –perfección por antonomasia– es ilimitado mientras no se recibe en una potencia; quiere decirse que de suyo tiene valor infinito, o mejor, implica infinitud, puesto que en cuanto tal no está limitado por nada”; A. L. González, *Ser y participación*, pp. 216-217.



En definitiva, la noción de ente, entendida como “lo que es”, si se considera como un concepto, presenta graves dificultades a la hora de predicarla de la realidad; no porque no pueda hacerse, sino porque su referencia al acto de ser es una extrapolación de la presencia mental, no un verdadero conocimiento del ser, pues “actividad no significa actividad-de. Si bien se mira, actividad-de es la atribución de la actividad al supuesto, sin alcanzar a pensar ni un instante la actividad. Pero más propiamente, es un indicio de que es imposible *pensar* la actividad: si la actividad es inevitablemente real, *eo ipso* no puede ser elevada al orden mental”<sup>70</sup>. Si el ente es el sujeto del acto de ser, o si se dice que lo es la esencia, el ser, al ser ser-de, queda inédito. “Ente”, por tanto, no es intencional, porque es una idea simbólica, no un concepto; por eso, al tratar de predicarlo, hay que “convertirlo” en un concepto análogo, a pesar de las múltiples dificultades que esto comporta, sin llegar a ponerse de acuerdo en si la analogía de atribución puede ser intrínseca o siempre es extrínseca, o si quizás sea más apropiado usar la analogía de proporcionalidad, etc. Además, como se ha dicho, el acto de ser del universo es único y, por consiguiente, no puede atribuirse a una sustancia, un vegetal, un animal, etc.

Sin embargo, el “concepto” de ente, por ser análogo, presenta muchas ventajas si no se abandona el límite mental. Puede predicarse de todo, de Dios y de las criaturas, pero también de las negaciones y las privaciones. Al contener en sí tanto al acto de ser como a la esencia, permite distinguir entre el Ser por esencia (Dios) y los seres en los que el ser y la esencia se distinguen realmente (las criaturas); las negaciones y privaciones son “entes de razón”, puesto que no existen más que en la mente. Como además la esencia limita y recibe el acto de ser, las criaturas forman una serie según su grado de perfección, o sea, según su esencia, que permite distinguirlas de acuerdo con su mayor o menor proximidad a la perfección divina.

También es posible acceder desde la criatura al Creador, es decir, demostrar la existencia de Dios, tanto por el principio de causalidad como por los grados de perfección (la participación como estatuto real de la analogía lógica). La causalidad trascendental, a su vez, puede entenderse tanto como causalidad eficiente como causalidad final. Y en las criaturas, las inferiores se subordinan a las superiores, de suerte que la creación aparece como un cosmos ordenado y finalizado.

El acto de ser, sin embargo, no puede ser conocido propiamente, de ahí que de él sólo pueda decirse *est, est, non, non*. Si se abandona el límite mental, por el contrario, la analogía, que sólo permite un conocimiento incompleto y que,

---

<sup>70</sup> L. Polo, *El ser*, p. 105.

como advierte santo Tomás, da lugar a una teología negativa<sup>71</sup>, es sustituida por la advertencia del ser; y así, Dios es la Identidad Originaria; la criatura física, el ser no contradictorio e inidéntico; y la persona humana, co-existencia o *además*. De este modo queda patente, con mayor precisión, la dependencia de la criatura respecto del Creador, los distintos grados de ser y, sobre todo, la trascendencia de la persona humana respecto del mundo material, porque su dependencia es libre. Es decir, ahora es posible hacer una antropología trascendental.

Lo dicho respecto del acto de ser cabe aplicarlo a la esencia, porque deja de ser un co-principio (noción incongruente, ya que el principio primero no puede ser más que uno o no es principio). La distinción real no es ya lo que diferencia propiamente a Dios y a las criaturas, sino una consecuencia de la condición de criatura, o sea, de la dependencia, pues sólo Dios puede dar el ser. Por eso, más que de grados de perfección –expresión que no es impropia–, Polo prefiere hablar de “primera” y “segunda” creación para referirse, respectivamente, a la criatura física y a la persona humana, porque la diferencia entre ambas no es sólo de grado y requiere, por eso, una ampliación de lo trascendental. Además, en la misma tradición tomista se reconoce que la esencia de las realidades materiales nos es desconocida (si se la identifica con la “forma sustancial”), lo mismo que las diferencias específicas –que hacen posible la definición de los géneros, entendida como la enunciación de la especie más la diferencia específica–; las únicas diferencias conocidas son accidentales, con lo que el conocimiento filosófico de la realidad queda comprometido. Y, por supuesto, el individuo es inefable porque la sustancia primera es el sujeto de los predicados, pero ella no se predica de nada.

Las limitaciones de la metafísica, cuando se construye a partir de la noción de “ente” son, por tanto, notables, sin contar con que no es fácil distinguir las propiedades de lo real de aquéllas que son propias del pensar objetivo, sobre todo la distinción entre actividad o actuosidad y actualidad.

Valga como resumen de lo visto el siguiente párrafo: “en la tradición del aristotelismo se detiene [...] la heurística del filosofar, a saber, en la medida en que se extrapola la actualidad presencial, o bien la objetivación con la que se conmensura, por fuera del ‘ámbito’ exclusivamente intelectual que les compete, tanto a la esencia real extramental, según su forma y, así, a la sustancia, cuanto incluso a la esencia real mental, es decir, a los actos intelectivos superiores al objetivante, de modo que en uno y otro nivel se subordinan a la noción de ente, que por eso constituye el tema central de la filosofía primera, según el que [...] ésta se habría de cifrar en ontología, en la que, con todo, no es viable distinguir

---

<sup>71</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, 30: “no podemos aprehender lo que Dios es, sino lo que no es, y qué relación sostiene con Él todo lo demás”.

el carácter trascendental de la metafísica, cuyo tema es de entrada el ser extra-mental, y el de la antropología, que tematiza el ser mental”<sup>72</sup>.

### 3. La metafísica como ontología

Aunque el término “ontología” sea moderno y no se usara en la filosofía clásica y medieval, de hecho los filósofos que se atienen a la tradición aristotélico-tomista no tienen ninguna dificultad o problema para usarlo. En concreto, la ontología se considera como una de las partes de la metafísica, junto con la teología filosófica y, en muchos, también con la gnoseología.

Pero después de todo lo dicho, o sea, que el “ente” no es trascendental, parece conveniente revisar si, propiamente, la metafísica es ontología o, más bien, si la ontología o estudio del ente, es metafísica.

Aristóteles la llama “filosofía primera” porque considera “el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente”; también la titula “ciencia divina” porque “Dios le parece a todos ser una de las causas y cierto principio y esta ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente”; por tratar sobre Dios, en alguna ocasión se refiere a ella como “filosofía teológica”. También usa el nombre de “filosofía”, sin añadir ningún adjetivo, porque “no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente”. Por último, la hace coincidir con la “sabiduría” en razón de que “la llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios”<sup>73</sup>. Es sabido que esto ha dado lugar a diversas opiniones y a discusiones sobre el verdadero objeto de la metafísica y sobre su unidad. La interpretación más extendida y aceptada, sin embargo, es la de santo Tomás, quien al comentar a Aristóteles, se expresa así: “aunque esta ciencia considere las tres cosas [el ente común, las sustancias separadas y Dios], no considera a cualquiera de ellas como sujeto, sino sólo al ente común mismo”<sup>74</sup>. La metafísica es, según esto, ontología, pues

<sup>72</sup> J. M. Posada, “Filosofía primera sin ontología”, en I. Falgueras / J. García (coords.), *Antropología y transcendencia*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2008, p. 117.

<sup>73</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a; XI, 4, 1061b; I, 2, 983a; VI, 1, 1026a; XI, 4, 1061b; I, 2, 981b, respectivamente.

<sup>74</sup> Tomás de Aquino, *In XII Metaphysicam*, proemium.

su objeto formal es el ente y, más en concreto, el “ente común”, o sea, “el ente real finito que se toma como nombre”<sup>75</sup>.

El problema que presenta este planteamiento es que si el “ente” no es trascendental, entonces la metafísica no tiene por objeto lo trascendental sino que – al menos en la tradición de la filosofía perenne –, su objeto es categorial. ¿Es exagerada y precipitada esta conclusión? Para justificar o negar esta afirmación, es necesario continuar estudiando la noción de “ente”.

Propiamente la metafísica como tal nace con Aristóteles y a él hay que remitirse para entender cómo se ha determinado su objeto propio. Polo lo explica así: “la trascendentalidad del ente es un descubrimiento de Aristóteles, que la expresa diciendo que el ente es metacategorial. Lo que en la Edad Media se llama ente trascendental, en Aristóteles es lo transcategorial. Hay unos géneros supremos que son las categorías, pero todo lo que ellas abarcan es ente; por tanto, el ente está más allá de las categorías, porque si se redujera a una de ellas, lo que contienen las otras no sería ente. ¿Pero qué quiere decir transcategorial? Estoy de acuerdo con que lo categorial no es trascendental. Pero, ¿cómo se descubre el ente como no agotado en ningún género supremo? Se descubre introduciendo la noción de ‘universalísimo’ [...]. Universalísimo significa que no hay nada fuera de él: si está más allá de las categorías que lo contienen todo, no hay nada que sea extraño al ente”. El problema comienza aquí, pero se complica mucho más cuando se sacan las consecuencias que esto lleva consigo.

Concretamente, “es discutible que el ente sea universalísimo, o como dice Tomás de Aquino, lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto y en el cual todos los demás conceptos se resuelven. Con esto no se salvan las condiciones que hay que sentar al entender que el acto de ser es el primer trascendental. Por lo pronto, el Acto de ser Originario no es lo primero que se concibe. Es más, no tiene sentido decir que se concibe, pues el concebir no es el acto intelectual más alto. Además, sostener lo contrario equivaldría a incurrir en un ontologismo craso”. No cabe objetar que aquí Polo está partiendo de lo que hay que demostrar, a saber, que el acto de ser es el primer trascendental. No es así porque la razón que le lleva a descartar la trascendentalidad del ente es que, de admitirse, se hace imposible la conversión de los transcendentales.

“Como Aristóteles descubre las categorías y se ocupa también del ente, no es incorrecto que entienda el ente como transcategorial. Pero eso no quiere decir que su versión del primer trascendental sea adecuada, pues en tanto que

---

<sup>75</sup> J. L. Fernández, *Metafísica y lógica*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 177.

comporta la noción de universalísimo es un estorbo para tratar la conversión de los trascendentales en la criatura”<sup>76</sup>.

Un ejemplo muy claro de lo que quiere decir el texto anterior, reconocido también por santo Tomás, aunque no prosiguió investigando en esa línea, es el siguiente: “para que la verdad sea trascendental es menester que la intelección también lo sea. Asimismo, como el bien tiene que ver con el amar, si el amar no es trascendental, tampoco lo será el bien. Por consiguiente, si no existieran criaturas inteligentes y amantes, no cabría hablar de los trascendentales relativos. Con otras palabras, si sólo existiera el acto de ser del universo material –un primer trascendental creado– no serían posibles, en el orden creado, los demás trascendentales. Para ello es menester que existan criaturas espirituales”<sup>77</sup>. Santo Tomás afirma expresamente que “aunque no existiese el intelecto humano, todavía la cosa sería verdadera en orden al intelecto divino. Pero si uno y otro intelecto –lo que es imposible– se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad”<sup>78</sup>. Aquí no se dice sólo que basta con la existencia de Dios para que exista también la verdad; se dice más: que también en el intelecto humano se da la verdad, porque ésta, como trascendental relativo, sólo puede darse si la realidad es conocida. Si se dijera que la verdad se da sólo en Dios, entonces se negaría la intelección en las criaturas.

Este ejemplo es muy ilustrativo porque la conversión de los trascendentales –así lo dice expresamente santo Tomás– no es igual en Dios que en las criatu-

<sup>76</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 67. Transcategorial no equivale a trascendental. Aristóteles advierte que también el movimiento es transcategorial porque puede darse en la sustancia, la cualidad, la cantidad y el lugar, es decir, en varias categorías, pero no lo considera “universalísimo”. La tradición aristotélico-tomista no lo cuenta entre los trascendentales.

<sup>77</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 68. “Qué es más importante o qué es más acto: el acto de entender (hablando en absoluto, no ya el acto de entender humano), o el acto de ser tomado en términos de realidad (prescindiendo del conocer), es decir, el acto de ser que corresponde a lo que es en tanto que es y no en tanto que es conocido (por decirlo de manera bárbara, pues ¿cómo ser sin ser conocer o conocido?). Se puede ser sin ser conocido por mí, pero ¿ser sin ser conocer o conocido, en absoluto? Aquí nos lo jugamos filosóficamente todo. Hay que decidir si cabe ser al margen del conocer en absoluto. La respuesta es inmediata: no cabe en modo alguno. Cualquier vacilación al respecto es materialismo. El materialismo es posible en atención a que las cosas no se reducen a ser conocidas por el hombre. Si el hombre es el único cognoscente (o el superior), hay más realidad que conocimiento. La refutación del materialismo no es el idealismo, sino la tesis siguiente: ser y conocer son idénticos *simpliciter*. Ahora bien, esta tesis sólo puede sentarse en términos de acto. Paralelamente, cualquier acto distinto de la simple identidad ser-conocer es creado”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Euns, Pamplona, <sup>2</sup>1987, pp. 45-46.

<sup>78</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 2.

ras, y esto da lugar a un problema que afecta directamente a la trascendentalidad del ente. Veámoslo.

“Tomás de Aquino sostiene que el uno se toma primordialmente del *est* y no del *id quod* (que tendría que ver, más bien, con el trascendental cosa). A esto se ha de añadir que la conceptualización del ente se centra directamente en el *id quod*, pues el *est* sólo indirectamente sería objetivable. Por consiguiente, parece que el uno se vincularía al *est* si es posible entenderlo prescindiendo del concepto de ente. Luego la conversión del uno con el ser sería válida para el puro acto de ser, es decir, para el acto de ser divino, el cual, desde luego, no es el primero de los conceptos. Por su parte, la distinción real del acto de ser y la esencia impide la conversión con la unidad. Con otras palabras, la indivisión y el ente son compatibles si ambos se suponen, pues objetivamente sólo se conoce lo uno; en cambio, si la suposición se abandona, mejor que de indivisión se debe hablar de identidad: en rigor, Dios es idéntico, pero las criaturas no lo son”<sup>79</sup>.

Santo Tomás insiste, con razón, en que Dios es simple pero que las criaturas no lo son pues en ellas entre el ser y la esencia se da distinción real. Pero entonces, “decir que la unidad es un trascendental distinto de los otros no es compatible con la tesis de que la conversión es un sentido de la unidad (perfecta o imperfecta), porque si se admite que la conversión comporta identidad y que el uno pertenece al elenco de los transcendentales, la identidad –y por tanto la conversión– residiría precisamente en el uno [...]. En rigor, el uno o es originario –y equivale al acto de ser divino–, o bien, la conversión no tiene nada que ver con el uno. Por tanto, quitar la unidad a la criatura es descartar que sea idéntica, pero no eliminar la conversión de los transcendentales creados”<sup>80</sup>.

Romper la unidad de la criatura no es ninguna desgracia, no es destruirla o hacer imposible su existencia; la criatura es inidéntica porque su ser no es acto puro. Por tanto, “‘uno’ se puede entender como ‘lo mismo’, pero *lo mismo* es

<sup>79</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 58. “En Tomás de Aquino el planteamiento es por completo distinto [al de Platón]. Si el uno está aislado del ser, entonces no es uno. Santo Tomás excede el realismo por discutir este asunto. El ser no implica díada, porque el uno se reduce a la indivisibilidad. No me parece una buena manera de salvar la trascendentalidad del uno, admitiendo también la primacía del ser. Es mala solución porque implica reducir el uno al ser, y esa reducción es casi una anulación. Indiviso es una noción negativa. Poco se piensa de más al afirmar que uno es el ser en cuanto indiviso. El uno, lo indiviso, se aplasta en el ser. Así sólo se destruye la unidad neoplatónica. En cambio, yo sostengo que la unidad en el realismo ha de entenderse como identidad originaria. El tema de la analogía es sugerido porque el ser es superior a las categorías, siendo éstas asimismo reales. Entonces no se puede afirmar que el ser sea indiviso, puesto que el ser se vierte en la división, en la analogía”; L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, p. 45.

<sup>80</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 66, n. 71.

designación de objeto, y el objeto no es trascendental. También podría llevar a entender que existe una sola realidad, pero la tesis monista es inadmisibles puesto que las distinciones en la realidad son patentes. En definitiva, la cuestión del uno lleva a la distinción entre Dios y las criaturas. Se debe sostener que existe una pluralidad de actos de ser, sin que dicha distinción tenga nada que ver con la noción de *aliquid*<sup>81</sup>, porque el *aliquid* se refiere la esencia.

Podrían citarse más textos en los que se pone de manifiesto la insuficiencia de la doctrina de los trascendentales en la tradición tomista. No quiere decirse con esto que dicha doctrina sea falsa, sino que no está ajustada suficientemente y que, por tanto, debe ser examinada y corregida. Sin embargo, las consecuencias para la metafísica de estos desajustes afectan directamente a la noción de ente. Más aún, “si se admite la distinción real entre esencia y acto de ser, propuesta por Tomás de Aquino y ausente en Aristóteles (quien la negaría al sostener que el *est* es inseparable del *id quod*), la indivisibilidad o unidad del ente no se puede sostener, salvo en sentido objetivo. Admitir que el ente es lo primero que la mente aprehende no asegura su trascendentalidad, puesto que [...] el conocimiento objetivo no es el conocimiento de los trascendentales”<sup>82</sup>.

Si la distinción entre el ser y la esencia es real en las criaturas, resulta difícil de entender la siguiente conclusión, que resulta casi necesaria: “la existencia no existe, ni tampoco puede existir, por la bien clara razón de que no es una esencia [...]. No podemos por menos de concebir la existencia como existencia de una cierta esencia [...]. De ello resulta que, aunque el concepto del ente nos muestra una estructura bipolar, es, sin embargo, el más simple de todos nuestros conceptos. Sólo de un modo aparente son más simples que él las nociones de esencia y existencia, porque, como ya se ha señalado, lo más que cabe es destacar o acentuar una de ellas, sin que la otra deje de estar connotada. De ahí la clásica distinción entre el ente tomado como *nombre* y el ente usado como *participio*. En cuanto nombre, denota el ente la esencia, connotando, no obstante, la existencia (efectiva o posible). Y, en tanto que participio, denota, en cambio, la efectiva existencia, pero sin dejar de connotar la esencia”<sup>83</sup>. Que la existencia no existe es una tesis “clásica”, pues se encuentra en Cayetano, pero resulta al me-

<sup>81</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 68, n. 73. “*Aliud quid*, tomado estrictamente, es la quiddidad, pero no en la cosa, sino en la mente”; p. 59.

<sup>82</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 63-64. “Además de la Identidad Originaria, que es obviamente trascendental como primer principio, cabe admitir otros dos sentidos de la unidad. En primer lugar, unidad equivale a mismidad, y en este sentido es característica del objeto pensado, el cual es intencional y en modo alguno trascendental. El segundo sentido de la unidad es el fin, que en su sentido más propio se llama *unidad de orden*. Éste es el valor físico de la unidad”; p. 75.

<sup>83</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, pp. 238 y 239.

nos extraño que el ente, el *habens esse*, se componga de dos co-principios in-existentes, porque en ese caso su distinción no podría ser real sino de razón<sup>84</sup>.

También hemos hecho referencia a un texto de santo Tomás en el que afirma que lo compuesto es posterior a sus componentes, o sea, que “ente” resulta de la unión del acto de ser y la esencia, hasta el punto de que “ente se toma del acto de ser”. No es muy consecuente, por tanto, afirmar que es el concepto más simple de todos nuestros conceptos y, “por ello mismo, es también el más universal”<sup>85</sup>, porque entonces resulta difícil concluir que tiene también la máxima comprensión. “Según el parecer de los tomistas actuales que acentúan la importancia de la distinción real del acto de ser y la esencia, el ente vendría a ser algo así como la unidad de los dos. Pero esta opinión es insostenible, porque la aludida distinción real no admite un tercer elemento que sirva de ensamble. Basta con atender a la dependencia de la esencia respecto del acto de ser para entenderla”<sup>86</sup>.

Con el pensamiento objetivo no es posible conocer la distinción real si no es “objetivando” el ser y la esencia; pero como el acto de ser no puede objetivarse, y en eso están de acuerdo todos los tomistas, no queda otra salida, para “comprenderla”, que suponerlo. Un ejemplo de esto, con apoyo en textos de santo Tomás, es el siguiente: “*el ente común es el ente finito tomado como nombre*. El ente finito puede tomarse como nombre y como participio: en el primer caso

<sup>84</sup> “Algunos sostienen que no es correcto llamar existencia al *actus essendi*, porque el existir es empírico. No acepto esta observación. El ser de que trata la metafísica es el ser como existencia, porque para ser principio es menester existir”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 88, n. 93. Santo Tomás da pie a la distinción entre *esse* y existencia: “ser criatura significa ser encendidas como existentes por el *actus purus*; pero el propio existir es tan incomprensible que ni siquiera se puede decir con todo derecho que ‘existe’ –‘como no podríamos decir que el correr mismo ‘corre’, tampoco podemos decir que el ser mismo ‘es’, *quod ipsum esse sit*’ (*In Hebdomanibus*, 2; n° 23); J. Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1973, p. 390. Esta dificultad desaparece si se admite que el acto de ser no es el acto de ningún “sujeto”, ya sea éste la esencia o el ente. Por eso, referirse al ser y a la esencia como lo recibido y el recipiente, siendo verdadero si se refiere al acto y la potencia, induce a error si el recipiente se admite como existente de algún modo, aunque sea sólo como posible. La creación no es un traslado de la esencia de una existencia posible a una existencia real. Más aún, como se ha dicho, la esencia “no es” sino que “ocurre”, ya que el ser es acto, no potencia. Por eso, el texto al que hace referencia Pieper, puede interpretarse como acaba de decirse, es decir, como que el ser no es el ser “de” algo: *ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit*”. En este sentido, la distinción entre ser y existencia volvería a introducir el equívoco: la existencia de hecho sería un efecto o una consecuencia del *esse*, sin advertir que los “hechos” no son reales.

<sup>85</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 241.

<sup>86</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 64, n. 69.



significa directamente la esencia e indirectamente el ser real; en el segundo significa directamente el ser real e indirectamente la esencia. Pues bien, el ente común es el ente finito tomado como nombre, no como participio. El motivo es sencillo: el ser real no le compete esencialmente a ningún ente finito. Porque si es verdad que el ente finito está dotado de ser real, también lo es que el ser real no se predica del ente finito esencialmente, sino accidentalmente. Y es que el ente finito no es su ser real, sino algo a lo que le acontece tener ser real<sup>87</sup>. Por eso, el ente común es el ente finito tomado como nombre”<sup>88</sup>.

De este modo volvemos al tema del acto de ser como predicado y, en concreto, como predicado accidental, siendo el sujeto el ente tomado, principalmente, como sustancia. Pero la sustancia es una categoría; no es, por tanto, trascendental, con lo cual la ontología es, en definitiva, la ciencia acerca de la sustancia: “ente finito es, ante todo, la sustancia, porque los accidentes se ordenan a la sustancia, envuelven una referencia a ella. Dice Tomás de Aquino: ‘la sustancia, que es un ente por sí mismo, tiene prioridad respecto del accidente, que es un ente en otro y por otro’<sup>89</sup>. Claro que si esto es así, entonces la doctrina del ente finito es primariamente una doctrina de la sustancia”<sup>90</sup>.

¿Realmente es el ente en cuanto ente el objeto de la metafísica? Hemos visto que Aristóteles la describe de diversas formas y que su objeto ha sido motivo de discusión; también hemos leído la interpretación de santo Tomás, en la introducción a su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Aunque el término “me-

<sup>87</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, II, q. 2, a. 1.

<sup>88</sup> J. L. Fernández, *Metafísica y lógica*, p. 189. Sin embargo, en *In IV Metaphysicam*, lect. 2, santo Tomás escribe: “el *esse* de una realidad, aunque sea otra cosa que su esencia, no debe ser comprendido como si se tratara de un accidente añadido a la esencia, sino que debe ser comprendido como constituido por los elementos esenciales”. No hay contradicción entre estas dos afirmaciones porque “la participación en el ser no acontece propiamente en el plano lógico-esencial, porque el ser no es ni género ni diferencia (*nec est genus nec differentia*); en este nivel, como es *praeter essentiam rei*, el ser se dice accidente: *esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens*. En cambio, la participación metafísica encuentra su lugar característico cuando se considera el ser propio de cada cosa, que se compone realmente con la existencia. A diferencia de la predicación lógico-formal de la existencia, como respuesta a la cuestión *an est*, la predicación del ser propio no es unívoca, sino análoga. *Quia non eadem ratione competit omnibus* (*Quodlibet*, II, q. 2, a. 1)”; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 257-258.

<sup>89</sup> Tomás de Aquino, *In I Perihermeneias*, lect. 8, n. 93.

<sup>90</sup> J. L. Fernández, *Metafísica y lógica*, p. 191. En otro momento santo Tomás identifica la esencia con la sustancia: “en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser... Pero en las sustancias intelectuales, que no están compuestas de materia y forma [...], y cuya forma es sustancia subsistente, la forma es *lo que es*; y el ser, su acto; y *por lo que es*, la sustancia intelectual”; Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, 54.

tafísica” no provenga de Aristóteles, parece claro que su objeto, también en algunos escritos de santo Tomás, no es el ente en cuanto ente, sino algo más “real” (ya se ha visto que “ente” tomado como nombre indica directamente la esencia, y sólo indirectamente el ser): “‘metafísico’ significa *transfísico*: lo que está más allá de lo físico o es primordial respecto de ello. Por eso, la filosofía primera –que es el título propiamente aristotélico– es el estudio del ser como principio; es decir, del sentido principal del ser”<sup>91</sup>. Aquí hay un cambio, un enfoque del objeto de la metafísica, bastante distinto del que se obtiene al hablar del ente en cuanto ente. La metafísica no estudia lo “común” a todos los entes –noción contradictoria con la de ente, si es que ésta comprende todo–. Al hablar de la *separatio* como método de la metafísica, santo Tomás no decía que esta ciencia tratara sobre todo, aunque tomándolo sólo como ente. Afirmaba, por el contrario, que “también hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la sustancia, la cualidad, el ente, el acto, lo uno y lo múltiple, etc.”<sup>92</sup>; o sea, la metafísica trata sobre “realidades”, y las realidades no son ni pueden ser “análogas”; la analogía es puramente lógica, no real; por eso, al hacer del ente en cuanto ente objeto de la metafísica, ésta se logifica, pasa a ser una “teoría” sobre la realidad y deja de ser el conocimiento de esa realidad<sup>93</sup>.

“Lo mismo es pensar y ser”; esta frase de Parménides consagra el pensar objetivo como el único modo de conocer la realidad, porque la confunde con el objeto pensado. A lo largo de la historia de la filosofía esta tesis ha pesado como una losa, a pesar de que, desde Platón, se advirtió que impedía el verdadero conocimiento de la realidad, porque conducía necesariamente al monismo y a negar el movimiento. Al no enfocarse directamente el problema de la confusión entre ser y pensar, las soluciones no han logrado acceder a lo real sin mezclarlo con las propiedades o características del conocimiento objetivo<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 85.

<sup>92</sup> Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, q. 5, a. 1.

<sup>93</sup> Si el objeto de la metafísica es el ente común finito, trata sobre Dios de un modo impropio: “el ente común es el ente finito de manera exclusiva, con lo que todo ente común es real, pero no todo ente real es ente común [...]. Con este razonamiento no se quiere decir que Dios no sea ente en modo alguno. Desde luego no lo es, si la expresión ‘Dios es ente real’ se entiende en cuanto al *modo de significar*, porque expresa como compuesto, es decir, como esencia y ser real, aquello que es enteramente simple, es decir, que es ser real. Pero si la expresión ‘Dios es ente real’ se entiende en cuanto a *lo significado*, es una expresión verdadera [...]. Dice Tomás de Aquino: ‘en realidad, la causa primera está por encima del ente, en cuanto que es el mismo ser infinito...’ (*In de causis*, VI, lect. 6, n. 175)”; J. L. Fernández, *Metafísica y lógica*, pp. 186-187.

<sup>94</sup> Sobre la doctrina de Parménides señala Gilson que “si la realidad es aquello que es, entonces no hay nada real sino el ser y, siendo así que no tenemos experiencia de nada a lo que podamos

“En la exposición al *De Trinitate* de Boecio, Tomás de Aquino se pregunta cómo se conoce la realidad física, pues lo conocido en tanto objeto es inmutable, actual, y lo físico es mutable y material [...]. Tomás de Aquino la resuelve diciendo que conocer lo mutable y material es conocer los principios a que equivale su realidad. Sin embargo, es preciso sostener que estos principios no son propiamente actuales. Según esto, la realidad física es causal, pero no exactamente quiditativa o actual.

Tomás de Aquino añade que la metafísica estudia realidades que no son sólo causas, sino también quididades. En especial, el alma y Dios son principios superiores a los físicos y, precisamente por eso, no se limitan a ser causas. Sin embargo, el conocimiento esencial de dichas realidades pertenece a la teología [...]. Según esto, existen actualidades superiores a las accesibles al conocimiento humano, que por ello ignoramos. De lo superior a nosotros captamos lo que tiene de principio, pero no su quididad<sup>95</sup>.

Parece claro que en estos textos Tomás de Aquino no se libra del prestigio de la actualidad, que permanece a lo largo de toda su obra [...]. Además, cuando se trata de realidades más altas, sostiene que son esencialmente actuales, y por eso también principios más altos que las causas físicas, por más que sólo las conozcamos como principios y no según sus quididades propias.

---

considerar como absolutamente uno, ingenerable e indestructible, totalmente homogéneo, continuo y libre de cambio, se sigue necesariamente que la verdadera realidad es un puro objeto de la mente”; E. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 32.

<sup>95</sup> “Huiusmodi autem rationes, quas considerant scientiae quae sunt de rebus, considerantur absque motu. Sic oportet quod considerentur absque illis, secundum quae competit motus rebus mobilibus. Cum autem omnis motus tempore mensuretur et primus motus sit motus localis, quo remoto nullus alius motus inest, oportet quod secundum hoc aliquid sit mobile, quod est hic et nunc. Hoc autem consequitur rem ipsam mobilem, secundum quod est individuata per materiam existentem sub dimensionibus signatis. Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerantur absque materia signata et absque omnibus his quae consequuntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio formae quae determinat sibi materiam. Et ideo ratio hominis, quam significat diffinitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur in VII metaphysicae, ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari. Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstractae considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes; quae quidem res sunt in materia et motu. Et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam. Et ita per huiusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus”; Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, III, q. 5, a. 2.

Por eso, todas las vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios acaban en Dios como principio. De aquí se sigue que podemos conocer la existencia de Dios, aunque no conozcamos su esencia. Ahora bien, ¿qué conocemos al conocer que Dios existe? Tomás de Aquino sostiene que de Dios conocemos que es principio; pero ¿es éste un conocimiento suficiente de la existencia de Dios en cuanto que tal? Desde luego, no, si se acepta que la actualidad esencial de Dios no se distingue de su ser y que es superior a la actualidad objetiva.

Ahora bien, si el acto de ser es lo primero o radical, no es preciso admitir que la esencia divina sea una quiddidad actual desconocida o superior a nuestra capacidad de conocer actualmente [...]. Esta última observación basta para sostener que acto no significa actualidad, salvo como operación intelectual<sup>96</sup>.

Con el pensar objetivo se puede hacer metafísica –gracias, precisamente, a la idea simbólica del ente–, pero con limitaciones y sin posibilidad de evitar la confusión entre lo real en cuanto real y lo real en cuanto pensado u objetivado. Concretamente, “como primer trascendental, el acto de ser de ninguna manera es actual. La actualidad corresponde exclusivamente al objeto pensado, y equivale a *unicidad* en tanto que el objeto se conmensura con la operación intelectual: se piensa *lo mismo* que se piensa. La noción de ser actual es una injustificada extrapolación que, en vez de exaltar la realidad, la deprime. En efecto, dicha extrapolación se erige en criterio asignativo de densidad real. Para admitir su pluralidad, se ha de sostener que no todas las realidades son enteramente actuales [...]. A la metafísica actualista, que mantiene que la perfección de lo real se mide en términos de actualidad, conviene indicarle, al menos, que se queda corta o que cierra demasiado pronto la investigación. Por eso suelo llamarla ontología prematura. En claro contraste con ella, propongo investigar el acto de ser dejando al margen la actualidad, es decir, siguiendo un método que denomino abandono del límite mental: la actualidad del objeto se detecta precisamente como el límite que se ha de abandonar<sup>97</sup>.”

---

<sup>96</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 109-110. El propio santo Tomás reconoce repetidas veces que *rerum essentiae sunt nobis ignote*: *De Veritate*, q. 10, a. 1. Si la “actualidad esencial de Dios no se distingue de su ser”, no es posible objetivarla, porque el pensar objetivo sólo conoce quiddidades.

<sup>97</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 96-97.

#### 4. La unidad de la metafísica

La noción de ente tiene que ver con la necesidad de unificar el objeto de la metafísica: la realidad es plural y en esa pluralidad tiene que existir una unidad que dé razón precisamente de su realidad. Pero como sólo es posible pensar lo “uno”, la unificación ha de reconducirse al ser. Sin embargo, esto resulta muy problemático porque esa unificación “pensada” no se corresponde con la realidad, de modo que “ente”, no es ni siquiera un concepto sino, como se viene diciendo, un abstracto o una idea simbólica. “A pesar de tener una estructura (al menos, lógica), el concepto del ente es el más simple de todos nuestros conceptos. Por ello mismo, es también el más universal. De ahí la absoluta imposibilidad de definirlo. En tanto que es el más simple, está presente sin excepción alguna en los demás, y es cosa bien conocida que lo definido no ha de entrar en la definición. Y, por ser el más universal, no cabe encuadrarlo en otro que fuese respecto de él como el género respecto de la especie [...]. En suma: cualquier concepto que se utilizara para definir el del ente estaría ya suponiéndolo, tanto según su extensión [...] cuanto también según su comprensión”<sup>98</sup>. Con la noción de ente no nos movemos en el plano de la realidad sino en el del pensamiento –o en el de la realidad en cuanto pensada–, de ahí que “ente” sea todo objeto, incluso el no-ente, las privaciones y las negaciones. Esto da lugar a la necesidad de “distinguir” (después de haber unificado) diversos sentidos del “ente”, es decir, de recurrir a la analogía.

Si la metafísica es la ciencia suprema –la filosofía primera–, parece necesario que sea “una”, es decir, que se ocupe de lo trascendental –del ser y sus propiedades–. Si hubiera que admitir, por así decir, “dos” ciencias supremas, o bien serían idénticas y se reducirían a una, o bien una estaría por encima de la otra; de cualquier modo, se llegaría a la misma conclusión: no caben dos ciencias supremas. Por eso santo Tomás, en el Proemio al comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, se detiene a determinar cuál es el objeto de esta ciencia, ya que las ciencias se distinguen por sus objetos. Como ya se ha visto, dicho objeto es el ente común finito, y así, con pocas excepciones, se acepta en la tradición tomista.

Sin embargo, esta solución no es fácil de sostener siempre y en todos los casos. Por ejemplo, tratando sobre la sabiduría, y siguiendo a Aristóteles, escribe: “se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquéllos que se ocupan del fin del universo, principio también de todos los seres. Y así, según el Filósofo, es propio del sabio considerar ‘las causas más altas’”<sup>99</sup>. Aquí hay que considerar varias cosas; en primer lugar, Dios es, según algunos tomis-

<sup>98</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 241.

<sup>99</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, 1.

tas, el “objeto impropio” de la Metafísica, no el objeto propio, de suerte que si la metafísica lo estudia es porque es la “causa” de su objeto propio, de modo que “el objeto propio de la metafísica es lo ontológico, y por eso la metafísica es formalmente, es directamente ontología. Lo teológico, falto del carácter de objeto propio de la metafísica, alcanza su título metafísico como causa propia del objeto propio, con lo que la metafísica es finalmente, es indirectamente teología”<sup>100</sup>. Esto ha llevado, en segundo lugar, a hablar, no de ontología, sino de onto-teología, es decir, a dividir la metafísica en dos partes: la ontología y la teología natural, partes relacionadas íntimamente puesto que Dios es la causa del ente común finito.

¿Se logra de este modo “unificar” la metafísica, o sea, no duplicar su objeto? De entrada, no; por eso es preciso añadirle a la consideración de Dios como causa del ente finito algunas precisiones, que afectan al mismo objeto de esta ciencia y al método. Una solución es la siguiente: “esa unificación puede buscarse desde dos perspectivas. Porque esas partes pueden examinarse como partes dotadas de existencia real o como partes afectadas de existencia mental [...]. Desde el primer punto de vista, la unidad entre lo ontológico y lo teológico, al menos en principio, puede cumplirse en una de estas tres formas: la de la predicación equívoca, la de la predicación unívoca y la de la predicación análoga”.

Después de negar las dos primeras formas de predicación, concluye: “¿hay razones suficientes para afirmar que lo finito y que lo infinito son entitativamente análogos? No escasean esas razones. Después de lo que se lleva dicho, cabe reducirlas a la siguiente fórmula: el ente finito se comporta respecto del ente infinito como el efecto se comporta respecto de la causa, pero como un efecto finito de una causa infinita”.

Queda por ver la segunda posibilidad: si son unificables en cuanto que se dan también en el pensamiento, es decir, “en cuanto que cada uno de esos objetos se toma precisamente como objetos”. Además, “esta segunda perspectiva es más radical. El motivo, de ascendencia aristotélica, está en que la metafísica se identifica con la sabiduría [...]. Por eso la unidad última de la metafísica no es la que surge de la unidad que hay entre el ente finito y el ente infinito en cuanto que existen en la realidad, sino la que resulta de la unidad que se da entre el ente finito y el ente infinito en tanto que existen en el entendimiento”. Puesto que estamos estudiando la unidad de la metafísica como ciencia y como sabiduría, se comprende que esta segunda unidad –en el pensamiento– sea la fundamental. “Pues bien, lo que en ese plano unifica radicalmente al ente finito y al ente infinito es su inmaterialidad. Y es que lo metafísico, todo él, tanto si es el ente finito como si es el ente infinito, está informado por el mismo grado de inmateriali-

<sup>100</sup> J. L. Fernández, “El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica”, *Anuario Filosófico*, 1979 (12, 2), p. 95.

dad, la inmaterialidad absoluta”<sup>101</sup>. Para sostener que lo “metafísico”, en el ente finito, posee el mismo grado de inmaterialidad que en Dios, hay que remitirse al siguiente texto de santo Tomás: “aunque el sujeto [objeto] de esta ciencia sea el ente común, toda ella se refiere a cosas que se dan separadas de la materia en cuanto al ser y en cuanto a la concepción. Porque dicese que se separan de la materia en cuanto al ser y en cuanto a la concepción, no solamente aquellas cosas que nunca pueden existir en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquéllas que pueden existir sin materia, como el ente común. Ahora bien, esto no sucedería, si dependiesen de la materia en el ser”<sup>102</sup>.

¿Realmente se ha logrado, mediante la analogía y gracias a la inmaterialidad de su objeto, salvar la unidad de la metafísica? Aunque la unidad es muy precaria, porque el ente común también puede existir en la materia, lo peor es que, por decirlo de algún modo, se ha metido a “Dios y las criaturas” en el mismo saco, y eso no tiene sentido inteligible alguno.

Otros autores van aún más lejos defendiendo la unidad de la metafísica, haciendo, para ello, que Dios no sea objeto impropio, sino propio, tan propio o más que el ente finito: después de citar a Fabro, para quien “tanto los defensores como los adversarios de la metafísica coinciden al menos en considerarla como la ciencia del ser y de lo absoluto”, comenta Millán-Puelles: “incluir de un modo expreso lo absoluto en el objeto de la metafísica es mantener que este objeto lo constituye *principalmente* el ser en plenitud [...] la distinción real entre Dios y los demás seres es perfectamente conciliable con la unidad del ámbito objetivo del saber metafísico”; y da dos razones para ello: “a) que hay algo real común a todos los seres limitados y al incondicionado ser de Dios: el ser, precisamente en cuanto ser, porque todo lo limitado lo supone y porque también lo implica lo absoluto, aunque [...] no puede ser atribuido a ambos de una manera unívoca, sino de un modo analógico; b) que aunque no cabe que lo absoluto esté ligado a lo que no lo es, tampoco cabe que se encuentre en esa situación, respecto de lo absoluto, lo que es condicionado o limitado, porque justamente en cuanto tal es lo necesariamente relativo a su definitiva *ratio essendi*”<sup>103</sup>.

Sin embargo, el propio Millán-Puelles indica de quién proviene esta postura que, en su opinión hizo suya también santo Tomás: “Aristóteles habla de un saber, no de dos, cuando afirma que ‘hay cierta ciencia que considera el ente en tanto que ente y todo lo que éste tiene por sí mismo’. La unidad del saber así caracterizado queda corroborada por el hecho de que Aristóteles, en ocasión ulterior, presente este saber —el propio, por excelencia, del filósofo— como la

<sup>101</sup> J. L. Fernández, “El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica”, pp. 96-99.

<sup>102</sup> Tomás de Aquino, *In XII Metaphysicam*, proemium.

<sup>103</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, pp. 14-16.

ciencia del ente en cuanto ente, según su totalidad, no en parte”<sup>104</sup>. Aristóteles es, en último extremo, el que determinó el objeto propio de la metafísica, y cuya doctrina apenas fue modificada por la tradición aristotélica medieval.

Por otro lado, ¿cómo conjugar la tesis de que Dios es el objeto principal de la metafísica y la convicción de santo Tomás de que la metafísica trata sobre lo que Dios no es, más que sobre lo que es, porque no podemos conocerlo en sí mismo<sup>105</sup>? ¿Es Dios propiamente el objeto de esta ciencia si la razón no puede conocerlo más que como causa del ente finito?

Aunque la creación puede ser conocida por la razón<sup>106</sup>, el hecho es que sólo después de revelada fue posible dicho conocimiento racional. De ahí que Polo escriba: “la fe permite liberar el fundamento de la homogeneidad de la consistencia ideal. La diferencia interna del fundamento (el ser se divide en dos: creado e increado), así como la reserva de la intimidad de Dios a la revelación, hacen posible que la investigación metafísica acerca del fundamento se abra más allá de lo que la consistencia ideal permite y, paralelamente, permite distinguir los primeros principios de tal consistencia”<sup>107</sup>. Ya se ha visto que la filosofía aristotélica, por muy elaborada y por muchos aciertos que tenga, es la propia de un pagano, de alguien que desconoce la creación. La importancia de la creación a la hora de estudiar el ser es fundamental, hasta el punto de que, si se hace metafísica partiendo de la distinción criatura-Creador, la unidad del ente se desintegra.

No se trata de mezclar la fe y la razón, las verdades reveladas y las filosóficas, sino de contar con más verdades, con aquéllas que, siendo cognoscible racionalmente, nunca alcanzó la filosofía griega. En concreto, “referida al universo, la creación marca la diferencia con el todo. En este sentido la creación implica una ‘distensión’ del fundamento. La distinción del ser creado y el increado amplía la referencia a la realidad, que, con ella, deja de ser un bloque monolítico y aprisionante. La persona como ser libre y subsistente no sería posible en un cosmos indiferente o marginal a la creación. Vertida en términos griegos, la creación se expresa según la idea de participación. Por más que sea legítima la interpretación de la creación como participación y analogía, estas ideas no agotan en modo alguno su riqueza real y significativa. La creación

<sup>104</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, I, pp. 18-19.

<sup>105</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, Proemio: “Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit”; cfr. también *In I De Trinitate*, q. 2, ad1; *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad14.

<sup>106</sup> “Creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat”; Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, ad2.

<sup>107</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, n. 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 43.



continúa y complementa la noción de fundamento. La realidad del cosmos en su verdad fundamental está ligada insistentemente a la causa primera [...]. La creación [...] conserva el sentido de la identidad más allá de la fundamentación”<sup>108</sup>.

La Revelación divina, al abrir un horizonte nuevo para el hombre y el universo —inmersos ahora en la obra de la Redención—, repercute en la metafísica y la antropología de un modo directo, sin que fe y razón se confundan. Otro punto importante en el que se manifiesta esta apertura es el siguiente:

“la distinción entre Dios y el universo, mera obra suya, es decir, la estricta trascendencia de Dios, permite que la libertad se constituya como noción trascendental en íntima relación con lo que llamábamos espíritu y persona. La idea de libertad implica una independencia radical. La diferencia entre persona y cosmos abre esta independencia y en la misma medida reserva para el cosmos el valor de fundamento.

La idea de que el espíritu no viene del cosmos comporta ya la libertad. Pero ello no es obstáculo para que la persona pueda entrar en relación con el cosmos, ya que la noción de creación abarca a los dos”<sup>109</sup>.

La creación, por tanto, conlleva numerosas consecuencias, por no decir que da un giro radical a la visión pagana del hombre y del universo, sin negar o rechazar lo que de verdadero hay en esa visión. Como conclusión de este repaso a algunas de las implicaciones metafísicas y antropológicas de la creación, valga el siguiente texto: “la unicidad del fundamento sólo puede ser superada por la libertad: *para la libertad el fundamento no es lo único trascendental*, pues también ella lo es [...]. La conjunción de libertad y fundamento es la *dualidad trascendental*: dicha dualidad *se centra* en la libertad y, por ello, ha de alcanzarse en su ejercicio mismo. Ahora bien, como la libertad está históricamente debilitada, está también escasamente capacitada para distinguirse trascendentalmente del fundamento. De acuerdo con ello, la distinción no se alcanza al margen del saber de salvación. Si se confiesa la fe se destruye la confusión de fundamento y libertad, y se advierte la conjunción de ambos. No quiere esto decir que dicha conjunción sea una verdad de fe, pero sí que sapiencialmente ella la trae consigo”<sup>110</sup>.

No es fácil, aunque se viva y se manifieste en la experiencia diaria, separar, sacar a la persona humana del cosmos, comprender y dar razón de que no es una criatura intracósmica, a la vez que vive en el mundo. “Por lo común, o la metafísica sacrifica la libertad, o la libertad relativiza la teoría. Sin embargo, cual-

<sup>108</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 45.

<sup>109</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 46.

<sup>110</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 50.

quiera que sea su matiz, en la incompatibilidad aludida late siempre la pretensión de entender la libertad en términos de fundamento. La razón de esta pretensión ya ha quedado indicada: situada en la historia, la libertad está debilitada; vertida la historia en la cultura, la libertad no encuentra cauce suficiente. Esto lleva a una polarización del interés sapiencial en el fundamento que, por ello mismo, tiende a la unicidad. La estructura onto-teológica de la metafísica, que se debe a la unicidad del fundamento, ha sido denunciada por Heidegger, pero sin acertar a superarla. Incluso en una fase de su pensamiento Heidegger sostuvo la peregrina idea de que hombre y fundamento se relacionan estructuralmente según la técnica (noción de *Gestell*)<sup>111</sup>.

Como ya se dijo, la expresión “Dios y las criaturas” carece de sentido, porque las criaturas no se “añaden” al Creador, si es que han sido creadas de la nada; además, Dios, en sí mismo, no es Creador, puesto que antes de crear, e incluso si no hubiera creado, seguiría siendo Dios, porque las criaturas ni le añaden ni le restan ninguna perfección o atributo. Santo Tomás expresaba esto diciendo que la relación de Dios respecto de las criaturas es una relación de razón, mientras que la de las criaturas con Dios es una relación real<sup>112</sup>; Polo señala que la criatura se distingue de Dios más que de la nada, precisamente por haber sido creada *ex nihilo*. Ésta es la razón por la cual no puede hablarse del uno como trascendental creado y, por consiguiente, por lo que “ente” no puede predicarse de Dios y las criaturas de un modo unívoco, ni de la persona humana y del universo físico; ¿pero no sería más conveniente predicarlo de un modo equívoco antes que análogo? Si se abandona el límite mental, como se está viendo, no hay necesidad de ninguna de las dos cosas sino que se advierten los primeros principios, sin mezcla o “macla” entre ellos, como distintos.

Si se rompe la unidad de la metafísica y se amplía lo trascendental, ¿puede hablarse entonces de la filosofía como “sabiduría”? La respuesta es que “la metafísica se enfrenta con la insuficiencia del pensamiento objetivo. Tal insuficiencia mira tanto a la libertad humana como al ser fundamental; por eso el interés por superarla es doble. Sin embargo, el conocimiento del ser no es incompatible con la omisión del estudio de la libertad: así es como la metafísica se ocupa del tema del fundamento exclusivamente. En cambio, el esclarecimiento de la libertad es incompatible con su confusión con el fundamento [...]. La confusión de libertad y fundamento es una consecuencia de la interpretación del fundamento como trascendental único. La asociación de la libertad al fundamento es susceptible de varias versiones. Puede ocurrir que la libertad se

---

<sup>111</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 50.

<sup>112</sup> “Manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quatum creaturae referuntur ad ipsum”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7.

reduzca a la índole de una propiedad psicológica, que incluso desaparecería si el conocimiento del ser llegase a culminar. Pero puede ocurrir también que la discusión acerca de la suficiencia de la metafísica se zanje de modo negativo. Así sucede en la confusión neoplatónica de libertad y fundamento más allá del logos; o, en otro sentido, en el voluntarismo de Ockham, o en la crítica de la teoría de la participación llevada a cabo por Nicolás de Cusa, o en la distinción kantiana entre razón práctica y razón pura”<sup>113</sup>.

Los ejemplos citados por Polo son suficientemente gráficos, pero encierran un fondo profundo de problemas que no pudieron resolverse de modo satisfactorio a lo largo de la historia de la filosofía. Decir que la libertad es una “propiedad psicológica” explica suficientemente el acto voluntario, pero no llega a la raíz última de la libertad, como se pone de manifiesto en la noción de *voluntas ut natura*; pero pretender corregir o sustituir esta versión por la de espontaneidad (o *natura ut voluntas*, como le llama Polo), lleva directamente al irracionalismo y, con él, a la eliminación de la metafísica.

Otra aportación original y trascendental del cristianismo a la filosofía, desconocida por tanto por la filosofía griega, es la noción de persona, que necesariamente lleva consigo una corrección y una continuación del planteamiento clásico sobre la realidad: “la noción de persona está íntimamente unida a la de libertad y se desprende directamente de las perspectivas (más allá del horizonte de posibilidades) que abre la fe. La persona humana es solidaria de la idea de creación. Persona creada es realidad extracósmica, no sometida a la idea de necesidad, pues su ser depende de un otorgamiento de Dios. La persona trasciende en su origen todo fundamento cósmico. De esta manera, la noción de persona supera de raíz el ascensionismo neoplatónico. La novedad que la persona comporta respecto del sentido cósmico del fundamento permite entenderla también como último elemento en la línea de subsistencia de la naturaleza humana. La persona es el supuesto de la naturaleza racional”<sup>114</sup>. Esta última posibilidad es la que, en el pensamiento medieval, tomó cuerpo y dio lugar a una antropología como filosofía segunda.

<sup>113</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, pp. 48-49. Otra dificultad derivada de la “unidad” de la metafísica es la siguiente: “esta imperfección de nuestro conocimiento, reconocida y asumida, nos obliga a afirmar simultáneamente la inmanencia del Ser absoluto, lo mismo que admitimos a la vez la unidad y la multiplicidad del ser finito. La inmanencia y la trascendencia, como la identidad y la diversidad, son caracteres antinómicos para el pensamiento, y sería absurdo afirmarlos juntos si tuviéramos un conocimiento perfecto. Pero, al nivel de nuestro conocimiento del ser, corresponden a caracteres de lo real que se imponen a nuestro pensamiento, aunque éste no sea capaz de captar su unidad”; J. Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, p. 118.

<sup>114</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 44.

Pero es posible ir más lejos, desarrollar más y mejor las nociones de persona y libertad, si se logra hacer compatible la persona humana, creada, con el cosmos, a la vez que se la considera como extracósmica. Este problema ha estado presente siempre a lo largo de la historia del pensamiento, tanto clásico como moderno.

La definición de la persona humana como “supuesto de naturaleza racional”, o de la libertad como espontaneidad, no llegan al fondo de la cuestión, pues “por poseer trascendentalmente la futuridad, la existencia humana no puede ser esclarecida por medio de una deducción analítica, ni tampoco intuitivamente: el futuro humano no se da al término de ningún proceso teórico. Hay que ver aquí la razón decisiva de la diferencia entre la metafísica como estudio del fundamento y la antropología, estudio de la trascendentalidad de la libertad. Pero al mismo tiempo, esta diferencia es necesaria para que libertad y fundamento puedan considerarse conjuntamente”<sup>115</sup>. La solución de Polo a estas dificultades implica, como él mismo dice, realizar una “antropología trascendental” con la que, al ampliar lo trascendental, rompe la unidad de la metafísica tal como clásicamente se entendía, pero no la suprime ni la descalifica, sino que la sitúa en el lugar que le corresponde, o sea, como conocimiento del ser como principio no contradictorio. La metafísica deja de ser onto-teología, porque ni su objeto propio es el ente, sino sólo el ser como persistencia, y tampoco Dios está incluido directa o indirectamente en dicho ser; Dios se conoce como Primer Principio de Identidad, pero no como causa (ya decía santo Tomás que el ente en cuanto tal no es causado<sup>116</sup>), sino como el Principio del que depende el acto de ser del universo. Por su parte, la sabiduría es el hábito supremo del intelecto personal, y no una ciencia edificada por la razón<sup>117</sup>.

Sin embargo, “mientras se objetive es preciso hablar de indivisión. Nótese que en el orden categorial hay división. Las categorías son géneros supremos, irreductibles, incommunicables. Si el ser se pone por encima del orden categorial, que es una división, entonces el ser habría de ser indiviso. De ahí procede el uno trascendental. El uno trascendental como indivisión implica negar la diferencia

<sup>115</sup> L. Polo, *El hombre en la historia*, p. 65.

<sup>116</sup> “Esse causatum non est de ratione entis simpliciter”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad1.

<sup>117</sup> Sobre la relación entre la persona humana y el cosmos en Polo, cfr. L. Polo, *El hombre en la historia*, pp. 96 y ss. “En Dios no hay paso de potencia a acto. No se puede decir que cuando Dios crea algo se añade a Dios, porque entonces introduciríamos la potencia en Dios. La fórmula es ésta: *creatio active sumpta est Deus*. Dios como creador es Dios y nada más que Dios. Y si Dios es la *plenitudo essendi*, ¿cómo voy a comparar la creación con la causa eficiente? Si Dios fuese causa eficiente como Creador, sería causa eficiente como Dios, lo cual es erróneo. Creador no añade nada a Dios; Dios crea *ut Deus*”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 77.

en el ser. Paradójicamente entonces el ser es uno y no admite distinciones. Y esto es contradictorio con la misma noción de trascendentalidad. Pero si el ser en cuanto indiviso es metacategorial, y hay que explicar las categorías desde el ser, entonces ¿cómo proceder? Sólo cabe hacerlo como la degradación de una fuerza, de la unidad previa. Así se distingue entre el ser (lo uno) y lo múltiple. Esta distinción hace de las categorías contracciones del ser. Pero todo este planteamiento está plagado de aporías. Así cuando Tomás de Aquino afirma que ‘aquello que primero cae bajo la aprehensión del intelecto y en lo que el intelecto resuelve todos sus conceptos es el ente’, algunos lo interpretan afirmando que el ente es el primer concepto. También se puede interpretar más satisfactoriamente señalando que el ente no es ningún concepto, sino aquello en que se resuelven todos los conceptos. Pero esto implicaría carecer de concepto del ser. Es entonces cuando aparece la analogía. El tema de la analogía es sugerido porque el ser es superior a las categorías, siendo éstas asimismo reales. Entonces no se puede afirmar que el ser sea indiviso, puesto que el ser se vierte en la división, en la analogía. Ha de haber un primer analogado; y también los análogos son ser, tipos de seres. Pero entonces nos hemos metido en otra aporía insoluble. Si el ser no es concepto, ¿cómo volver del concepto al ser, a aquello en lo que se resuelven todos los conceptos? Entonces se recurre a una teoría de los universales que siente un realismo moderado. Como digo, esto está plagado de dificultades”<sup>118</sup>, porque ¿realmente la analogía es compatible con la unidad del ser?

La teoría de los universales no puede aplicarse a la noción de ente, como se vio en su momento. Si universal quiere decir “uno en muchos”, el “ente” no es universal. Ente no es el uno que pueda devolverse a la realidad de los muchos porque entonces serían entes sólo en parte. Este problema es el que obliga, en una metafísica objetivista, a perder la trascendentalidad y acabar estudiando la esencia o incluso la sustancia, identificando el compuesto hilemórfico con la esencia y haciendo de las causas eficiente y final causas extrínsecas.

Una solución como la de la analogía no logra salvar este problema. “¿Cómo puede mantenerse la unidad requerida por cada ente, si lo común y lo propio se dan a la vez en él? Lo común a todos los entes y lo propio de cada uno son distintos como conceptos, pero no se oponen entre sí; antes, por el contrario, se componen, en calidad, asimismo, de conceptos, no en el modo en el que dos cosas, ya de suyo completas, pueden constituir una cierta composición. Lo común y lo propio no son, en cada uno de los entes, algo en sí o por sí solo.

<sup>118</sup> L. Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, p. 45. “A menudo han dicho los historiadores –y no sin serias razones– que la filosofía medieval apenas fue más que un obstinado intento de resolver un solo problema: el de los universales”; E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, <sup>3</sup>1973, p. 14.

Ambos se exigen de una manera recíproca, porque ninguno de ellos es un ente completo [...]. De lo cual, a su vez, resulta que lo común a los diversos entes no puede ser una entidad completa en ninguno de ellos, puesto que cada uno ha de tener alguna característica que sea suya en el sentido más estricto, en cuanto exclusiva de él”<sup>119</sup>. Como lo común a todo ente es el acto de ser –la esencia es el principio de diversificación–, y el acto de ser no puede ser conceptualizado, la única solución posible al problema de la unidad del ente es que la esencia “contraiga” al acto de ser, el cual, por tanto, se da por supuesto. Estudiar al ente es, entonces, estudiar la esencia. El siguiente paso, que identifica ente y sustancia, es entonces casi obligado. Ahora bien, ¿es esto compatible con la doctrina según la cual “el objeto propio de la metafísica es lo ontológico, y por eso la metafísica es formalmente, es directamente ontología?”<sup>120</sup>. No cabe duda de que se ha dado un paso desde lo trascendental a lo categorial, que se ha descendido de nivel, y ello porque se ha dejado de lado el ser, o sea, porque la noción de ente no lo permite. Además, como la esencia también es “ente” (aunque “incompleto”), resultaría que el ente se compone de entes (incompletos).

Aun así, ¿la metafísica construida desde el conocimiento objetivo es verdadera metafísica? Sí y no. Es el único modo que el pensar objetivo tiene de estudiar el ser y, en ese sentido, es verdadera metafísica. Pero se trata de una metafísica “prematura”, que concluye antes de tiempo, antes de alcanzar el acto de ser. Desde luego no es un “esencialismo” porque no identifica el ser con la esencia, pero al no conocer el acto de ser –por ser inobjetivable–, lo da por supuesto y, a partir de ahí, se centra en el estudio de la sustancia. Como concluía Gilson, “puede ser necesario el discurso para afirmar el *esse*, pero no puede haber discurso acerca de él. Tal es la naturaleza de nuestro intelecto: ‘quidditas rei est proprium obiectum intellectus’. Puesto que no tiene esencia, el *esse* no tiene quiddidad, y, por lo tanto, no cae bajo el conocimiento discursivo; la existencia, dice santo Tomás, es ‘extra genus notitiae’, es decir, fuera del orden, no del conocimiento, sino del conocimiento discursivo y científico”<sup>121</sup>. O sea, el acto de ser no puede ser objeto de ciencia.

Ni la metafísica es el estudio del ente en cuanto ente, ni es cierto que el acto de ser no pueda ser conocido sino sólo afirmado o negado. “El fundamento es el tema central de la filosofía (por eso se habla de filosofía primera o metafísica): es lo primario, el *próton*, lo primero. Ser lo primero significa también ser lo más alto. Hay una ambivalencia semántica que conviene conservar; lo más alto es asimismo lo más profundo (‘*altum*’ en latín) [...]. ¿Qué hay en el fondo de todo? ¿Desde dónde se puede ver todo como surgido o emanado de ello? Aquello

<sup>119</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, pp. 24-25.

<sup>120</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 199.

<sup>121</sup> E. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 338-339.

de lo que todo depende es, a la vez la explicación total. Desde su inicio la filosofía se ocupa del fundamento: es la *physis* de los jonios, o el ente parmenídeo. Para Aristóteles, el *próton* es la *ousía*. Aunque la palabra sustancia no sea griega, sin embargo, pone de relieve lo peculiar de la realidad considerada en su profundidad: *sub*, el soporte; *stare*, la última clave estante de lo real [...]. Ahora bien, la noción de sustancia ofrece dos dificultades. La primera de ellas arranca de la dualidad *enérgeia-entelécheia*: ¿lo primero es el puro acto intelectual, o la sustancia? Es claro que la sustancia, como acto, es enteléquica. La oscilación aristotélica es insoluble en sus propios términos. Sin embargo, aquí es más relevante una segunda dificultad. La primalidad de la sustancia es compatible con dos modelos ontológico ya citados: el endológico y el analógico; pero es externa al modelo dialógico. Es claro, por tanto, que la noción de persona no equivale a la noción de sustancia. Esta observación abre paso a la pregunta sobre la suficiencia de la consideración griega de la profundidad de lo radical. Lo definitivamente radical no es la *ousía*, sino la persona. Naturalmente, la persona no sería un nuevo campo temático si se asimilara a la sustancia. Pero dicha asimilación es incorrecta. Por consiguiente, la persona es *una ampliación de la filosofía* en lo más propiamente suyo: la consideración de lo radical<sup>122</sup>.

¿Cómo hacer una metafísica que lo sea verdaderamente, que no invada el terreno de la antropología y la reduzca a una “filosofía segunda”? La respuesta la hemos sugerido ya. “El conocimiento objetivo es auténtico conocimiento. Si no se abandona el límite mental, también se conoce, pero precisamente según objetos y ejerciendo operaciones. Aunque en la nueva temática no aparezca la suposición, pues en ese caso el abandono del límite mental no tendría lugar o se detendría, ello no implica una crítica retroactiva del conocimiento objetivo: se trata de una continuación, no de un rechazo. No se tira la escalera [...], ni se enmienda lo ya conocido. Detectar el límite mental de tal manera que quepa abandonarlo constituye un método, un modo de llegar a una nueva temática que el conocimiento objetivo ignora. Con otras palabras, el conocimiento limitado es desbordado por la temática accesible al abandonarlo<sup>123</sup>.”

<sup>122</sup> L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsá, Pamplona, 1995, pp. 226-227.

<sup>123</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 104-105. “Lo mismo, que es por tanto el *objeto*, cuando es extrapolado a la existencia extramental conculca la no contradicción de la realidad misma. Bien está [...] que pensemos los objetos en términos de mismidades en cuanto tales no contradictorias; pero esa es justamente la índole de lo pensado como tal, no el carácter del ser como acto real. Mucho menos hay que confundir la identidad del ser con la mismidad de lo pensado. La identidad del acto de ser es Dios. Menos aún es Dios mismidad. Pero tampoco es mismidad el ser creado, en cuyo caso se decantaría en una interrupción: la de lo que ha terminado, se ha ocluido u obturado en sí. Pero esa detención es precisamente una contradicción *real*”; F. Haya, *Totalidad y causalidad en Polo*, p. 714.

Cabe el error de pensar que con el abandono del límite mental se accede a lo que Polo llama “antropología trascendental”; es un error no porque no sea cierto, sino porque la “ampliación de lo trascendental” permite también continuar la metafísica clásica, resolver las dificultades con que se encuentra continuamente; en concreto, “qué se entienda por trascendental o por trascendentalidad depende, por lo pronto, de los trascendentales que se admitan. Sostengo que son admisibles los llamados trascendentales relativos, es decir, la verdad, el bien y la belleza; ahora bien, si se tiene en cuenta su relatividad, hay que rechazar que sean trascendentales absolutos. Sostener, por ejemplo, que hay verdad en sí, es incoherente con la noción de verdad: sin *noûs* la verdad es imposible. Algo semejante hay que decir del bien: si no se corresponde con la voluntad –estimo que la versión tradicional de la voluntad se queda corta, por eso he hablado de amar donal–, tampoco cabe hablar del bien. Si el bien no se corresponde con un apetecerlo o con un gozarlo sería superfluo. Pero un trascendental superfluo vendría a ser algo así como un aspecto malgastado del estudio de la realidad [...]. La aporía que plantea la noción de conversión es propia del planteamiento tradicional, y reside, sobre todo, en la diferencia entre los trascendentales absolutos y relativos. Si no se tiene en cuenta la trascendentalidad del *noûs* y del amar, es imposible considerar la verdad y el bien como convertibles con los trascendentales absolutos (sin hacer de ellos también trascendentales absolutos). ¿Cómo puede estar la verdad en el ente no cognoscente? No hay ninguna manera correcta de sentarlo. Por consiguiente, en el plano de la criatura la conversión de los trascendentales es imposible sin la ampliación propuesta”<sup>124</sup>. Sólo con esta ampliación los trascendentales se “abren” unos a otros y es posible su conversión.

El método propuesto por Polo, por tanto, encierra muchas virtualidades y, desde luego, no supone una ruptura o un hiato entre la metafísica y la antropología, al contrario: “el gran tema de la filosofía es lo primordial. Si no, ¿para qué filosofar? Pero a lo primero no le corresponde ser sólo primero, de tal manera que los otros trascendentales se den sin la asistencia y la apertura de lo radical, porque entonces le sobrevendrían como meras explicitaciones, lo cual es manifiestamente insuficiente y confuso. ¿Qué trascendentalidad correspondería entonces a lo primordial? ¿Y cómo se convertiría con los demás trascendentales? De ninguna manera [...]. A mi modo de ver, la ampliación trascendental es el mejor modo de aprovechar la distinción real entre acto de ser y esencia, y de empezar a justificar dicha doctrina tomista, que debe ser válida por completo en el orden trascendental creado [...]. Si el primer trascendental se cierra, se reingresa de inmediato en el orden predicamental”<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 73-74 y 76.

<sup>125</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 76-77.





## CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amicitia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. ÍNIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

A la att. de M<sup>a</sup> Idoia Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: izorroza@unav.es

**E**l presente trabajo se centra en el objeto de la metafísica, que desde Aristóteles, y en la tradición tomista, se sitúa en el ente en cuanto ente. A lo largo de la historia, se ha considerado a esta noción como un concepto o análogo, o unívoco; que proviene o del acto de ser, o de la esencia. Su característica esencial es la trascendentalidad, ser una noción transcategorial y, por tanto, universalísima. Aquí se investiga cómo se conoce dicha noción, con qué acto intelectual o si existen diversos modos de objetivarla a distintos niveles de conocimiento. Como concepto análogo no permite distinguir los diversos actos de ser –de Dios, de la persona y del universo– salvo por su contracción al ser recibidos por la esencia, lo que conlleva entender la creación como una cierta degradación. En cambio, si se advierte el acto de ser, según el método del abandono del límite mental, propuesto por Polo, la noción de ente puede entenderse mejor como una idea simbólica, en la que se resuelven todas las concepciones del intelecto, o sea, del pensar objetivo. Abriendo también un lugar adecuado para una antropología trascendental y una teología filosófica.

**Rafael Corazón González** (Córdoba 1952). Doctor en Filosofía y en Ciencias de la Educación. Es autor de numerosas obras, entre ellas: *Las claves del pensamiento de Gassendi*; *Hombre y verdad en Descartes*; *La Ontología y la Teodicea cartesianas*; *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*; *Saber, entender... vivir. Una aproximación a la Filosofía*; *Filosofía del conocimiento*; *Kant y la Ilustración*; *El pesimismo ilustrado. Kant y las teorías políticas de la Ilustración*; *Filosofía del trabajo*; *El pensamiento de Leonardo Polo*, junto a numerosos artículos en revistas de filosofía.

---

*Cuadernos de Pensamiento Español* trata de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por los pensadores hispanos, en primer lugar, de la Edad Media y del Renacimiento –tales como San Isidoro, Gundisalvo, Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Mas, Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México–, y también, en segundo lugar, de aquellos filósofos que desde la Edad Moderna han dado crédito al pensamiento español en todos los ámbitos del saber.

---